Biblische Zeitfragen
gemeinverständlich erörtert. — Ein Broschürenzyklus
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr.

Der Bibl. Zeitfragen Neunte Folge herausgegeben von

Dr. P. Heinisch, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese z. Zt. Breslau.

Heft 10/12.

Dr. Ignaz Rohr, o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese in Tübingen.

Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient.

Von

Dr. Paul Heinisch,
ord. Universitätsprofessor aus Straßburg
z. Zt. Breslau.

Münster in Westfalen.

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Biblische Zeitfragen.

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch z. Zt. Breslau — für die ersten vier Folgen Dr. Nikel (Breslau) — und Dr. Rohr in Tübingen übernommen. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- und neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Die einzelnen Broschüren werden den Umfang von drei Druckbogen für gewöhnlich nicht übersteigen. Umfangreichere Arbeiten erscheinen als Doppelhefte. Je 12 Hefte sollen eine „Folge" bilden; Folge 1—8 (je 12 Hefte) kosten je 10 Mk., Folge 9 (12 Hefte) kostet 12 Mk., doch wird jedes Heft auch einzeln käuflich sein.

Auf die früheren Folgen kann noch jetzt subskribiert werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. 1,20
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. 1,—
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. 1,—
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. 1,—
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. 1,—
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. 1,20
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 3. Aufl. 1,—
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 3. Aufl. 1,20
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 3. Aufl. 1,20
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 3. Aufl. 1,20
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. 1,—
12. Dr. P. Heinisch (Breslau), Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 3. Aufl. 1,20

Zweite Folge.

1\. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. 1,20
2\. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. 1,20
3\. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. 1,20
4\. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. 1,20
5./6. Dr. Friedr. Maier (Sasbach), Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 2,—
7\. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. 1,—
8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 2,—
10\. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. 1,20
11\. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. 1,—
12\. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. 1,—

Biblische Zeitfragen
Neunte Folge. Heft 10/12.

Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient.

Von

Dr. Paul Heinisch,
ord. Universitätsprofessor aus Straßburg
z. Zt. Breslau.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westfalen 1921.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Biblische Zeitfragen
Neunte Folge. Heft 10/12.

Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient.

Von

Dr. Paul Heinisch,
ord. Universitätsprofessor aus Straßburg
z. Zt. Breslau.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westfalen 1921.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 4. Decembris 1920.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 8921

Inhalt.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Ein Hauptmittel der Dichtung, ihre Darstellung über die nüchterne Sprache der Prosa herauszuheben und dieselbe lebhafter zu gestalten, nicht nur auf den kühlen Verstand, sondern in erster Linie auf das Gemüt und zumal auf die Phantasie des Lesers einzuwirken, ist die Personifikation. Dieselbe stattet leblose Dinge, Vorgänge und Erscheinungen in der Natur und im Menschenleben wie auch Eigenschaften, überhaupt abstrakte Begriffe mit Verstand und Gefühl aus und läßt sie handelnd sich betätigen. So trägt sie das „Ich" in das „Nicht-ich", das Denken und Empfinden des Menschen in das, was von Natur kein Denken und Empfinden besitzt, hinein. In den Augen des Dichters gewinnt auch das Tote Leben, wird der Begriff zur konkreten Persönlichkeit, welche Freude und Leid verspürt, welche reflektiert und zu den Menschen spricht.

Zur Veranschaulichung dieser Erscheinung mögen einige Beispiele aus der deutschen Literatur dienen. Es sei da zunächst erinnert an das „Schwertlied" von Theodor Körner:

Du Schwert an meiner Linken,
Was soll dein heitres Blinken?
Siehst mich so freundlich an!

Der Krieger redet also sein Schwert an, als ob es Verständnis habe für seine Gefühle, als sei es ein lieber teilnehmender Gefährte.

Gern personifiziert der Dichter die Natur:

... Und schlummertrunken hebt aus Purpurdecken
Ihr Haupt die Sonne. In das Ätherbecken
Taucht sie die Stirn, man sieht es nicht genau,
Ob Licht sie zünde oder trink' im Blau.

Im folgenden wird geschildert, wie die Blumen erwachen und sich bereiten, ihre Königin zu begrüßen [1]).

[1]) A. v. Droste-Hülshoff, Die Lerche.

Bei diesen Beispielen handelt es sich nur um sinnlich wahrnehmbare Dinge und Vorgänge. Aber die Poesie läßt auch Ideen fühlend und handelnd auftreten. Es sei da hingewiesen auf die Personifikation der Ordnung in Schillers Lied von der Glocke:

Heil'ge Ordnung, segenreiche
Himmelstochter, die das Gleiche
Frei und leicht und freudig bindet,
Die der Städte Bau gegründet,
Die herein von den Gefilden
Rief den ungesell'gen Wilden,
Eintrat in der Menschen Hütten,
Sie gewöhnt zu sanften Sitten
Und das teuerste der Bande
Wob, den Trieb zum Vaterlande.

Wie plastisch tritt uns diese Gestalt da entgegen. Eine gütige Fee pilgert sie durch das Erdental, Kultur verbreitend, die Menschen zum Guten anleitend und sie lehrend, ein Gemeinwesen zu bilden.

Hohe Begeisterung zeigt Schiller in dem Gedicht „An die Freude":

Freude, schöner Götterfunken,
Tochter aus Elysium,
Wir betreten feuertrunken,
Himmlische, dein Heiligtum!

Die Freude wird also vorgestellt als eine Göttin, die in ihren Palast die aufnimmt, die ihre Gäste sein wollen.

Salis-Seewis verherrlicht das Mitleid in folgender Weise:

Mitleid! Heil dir, du Geweihte!
Weichen Herzens, milder Hand
Wallst du an des Dulders Seite
Durch der Prüfung rauhes Land,
Taust wie Balsam milde Zähren,
Hebest das zerknickte Rohr.
Wie zu Hyllius' Altären
Blickt die Not zu dir empor.

Das Mitleid ist ein freundlicher Engel, der des Armen und Bedrängten sich erbarmt. Die Not wird dargestellt als ein zu Boden gesunkenes, gebrochenes Weib, das voll Vertrauen das Mitleid nahen sieht.

In einem andern Gedicht, „Ergebung" betitelt, treten zwei Töchter der „Erfahrung" auf, die „süßlächelnde Melancholie"

und die „Ergebung", „die geprüfte Kämpfer in ihres Schilds Umschattung nimmt".

In einer Parabel, „Die Siegerin", schildert Marie von Ebner-Eschenbach, wie Tugenden und Laster miteinander auf Leben und Tod rangen. Es ward Abend und Nacht. Erschöpft ruhten die Kämpfer. Die Güte aber, die allein unverletzt geblieben war, wandelte tröstend durch ihre Reihen, sie labend, und nötigte dadurch selbst die Feinde zu dem Bekenntnisse: „Die Stärkste bist du!" In etwa werden wir hier erinnert an die Erzählung des Sophisten Prodikos vom Herakles am Scheidewege, wo dem Helden Tugend und Laster in Gestalt zweier Frauen entgegentreten, um ihn, eine jede nach ihrer Art, für sich zu gewinnen.

Reich an Personifikationen ist das englische Drama. In einem Stücke, welches König Heinrich VIII. aufführen ließ, traten auf Religion, Friede, Wahrheit, Zufriedenheit, Ruhe, neben ihnen aber die Apostel Petrus, Paulus und Jakobus, ein Kardinal, der Dauphin von Frankreich, Luther und Katharina von Bora. Der Dichter Bale läßt die Witwe England den König Johann um Schutz gegen ihre Unterdrücker anflehen. Heuchelei und Aufruhr verführen Adel, Klerus und Bürgerstand, dem König nicht zu gehorchen, und rufen Usurpation und Privatreichtum zu ihrer Unterstützung auf. Diese beiden entpuppen sich als der Papst und Kardinal Pandulpho. Das Stück endet mit der Hinrichtung des Aufruhrs durch den Bürgerstand [1]). Aus den Werken Shakespeares sei die Personifikation des Grams erwähnt:

Gram füllt die Seele des entfernten Kinds,
Legt in sein Bett sich, geht mit mir umher,
Nimmt seine allerliebsten Blicke an,
Spricht seine Worte nach, erinnert mich
An alle seine holden Gaben, füllt
Die leeren Kleider aus mit seiner Bildung.
Drum hab' ich Ursach', meinen Gram zu lieben [2]).

Hat der Orientale vor dem mehr ernsten Abendländer überhaupt eine lebhaftere Phantasie voraus, so wird gewiß der Dichter des Morgenlandes, wenn er überhaupt Dichter ist, sich das Mittel der Personifikation nicht haben entgehen lassen. Darum dürfen

1) Max Koch, Shakespeare (1884) 222 f.
2) König Johann, III. Aufzug, 4. Auftritt.

wir von vornherein erwarten, daß auch der Israelit sich desselben bedient hat, wenn er seinen Gedanken und Empfindungen Ausdruck gab. Ed. König hat nun eine sehr ausführliche Zusammenstellung der im Alten Testament enthaltenen Personifikationen der Natur und abstrakter Begriffe gegeben und zum Vergleich auch Beispiele aus den Amarnabriefen und dem Arabischen beigefügt [1]). In der folgenden Darstellung sollen aus der übergroßen Fülle des Stoffes nur wenige Proben geboten werden, welche veranschaulichen mögen, in welcher Weise der israelitische Dichter Lebloses mit Leben ausgestattet und Ideen als Personen versinnbildet hat. Sodann aber soll, was König nicht berücksichtigt hat, gezeigt werden, wie im Alten Testament Eigenschaften Gottes personifiziert worden sind. Endlich soll die Frage aufgeworfen werden, ob der israelitische Dichter immer bei einer bloß poetischen Personifikation stehen geblieben ist oder ob er nicht darüber hinausgegangen ist, ob also vielleicht einzelne Figuren zuweilen eine gewisse Realität erlangt haben, so daß sie nicht nur in der Phantasie des Dichters, sondern in Wirklichkeit Existenz besitzen. Von Interesse dürfte es auch sein zu fragen, ob die geistige Gestaltungskraft der Babylonier und der Ägypter, jener Kulturvölker, zu denen Israel besonders in Beziehung getreten ist, die Natur und Begriffe in ähnlicher Weise personifiziert hat, und besonders ob sie auch göttliche Eigenschaften in irgendwelcher Form zu Personen erhoben hat, sei es nun, daß dieselben nur im Geiste des Dichters Leben haben, sei es, daß ihnen in Wirklichkeit das Sein zuerkannt wurde. Die Bedeutung, welche in der nachexilischen Zeit die Perser für das Gottesvolk gehabt haben, dürfte es empfehlen, auch deren Anschauungen zum Vergleich herbeizuziehen.

1) Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik (1900) 92. 105—107.

I. Das Alte Testament.

1. Personifikation der Natur.

Bei den Israeliten begegnet uns die Personifikation der Natur schon in früher Zeit in der weltlichen Lyrik.

In dem uralten Brunnenlied (Nm 21, 17) singen die Israeliten auf der Wüstenwanderung:

> Spring auf, o Brunnen, singt ihm zu.
> Du Brunnen, gegraben von Fürsten,

und David wendet sich in seiner Totenklage über Saul und Jonathan an die Berge (2 Sm 1, 21):

> Ihr Berge von Gilboa,
> Nicht Tau, nicht Regen fallen auf euch, ihr Todesgefilde.

Der Dichter liebt es also, die Natur anzureden. Dies gilt besonders in der religiösen Lyrik. Der Fromme, welcher voll Rührung und Andacht den Herrn preist, wendet sich gern an seine Umgebung, sie mahnend, mit einzustimmen in das Lob, das er seinem Gotte zollt. Nach dem Durchzug durch das Schilfmeer fordert Mirjam den Chor der Frauen, der hinter ihr herzog, auf:

> Singet dem Herrn, denn hoch erhob er sich (Ex 15, 20).

Aus diesem sozusagen inneren Bedürfnis des für seinen Gott begeisterten Israeliten, andere zur Teilnahme an seiner Freude und an dem Lob des Herrn einzuladen, entwickelte sich ein Stilgesetz. Der Sänger redet die Gemeinde, die Priester, die Proselyten an und mahnt sie, in sein Lied miteinzustimmen (z. B. Ps 135, 19 f.), ja in der Erwägung, daß auch die Völker von Gott geschaffen sind und die Pflicht haben, ihn zu ehren, ruft er aus:

> Ihr Völker alle, klatschet in die Hände!
> Jauchzet Gott zu mit lautem Jubel! (Ps 47, 2) [1]).

---

[1]) Zu dem Stilgesetz vgl. H. Gunkel, Formen der Hymnen. Theolog. Rundschau 20 (1917) 265 ff.

Doch der Fromme begnügt sich nicht damit, daß nur die Menschen Gott preisen. Der Herr ist ja Schöpfer aller Dinge, also hat die ganze Natur die Pflicht, ihn zu verherrlichen:

Es freue sich der Himmel und sei fröhlich die Erde.
Es jauchze das Gefilde und alles, was darauf ist.
Dazu mögen jubeln alle Bäume des Waldes
(Ps 96, 11 f.; vgl. Ps 97, 1; Is 44, 23).

Oder welch kühnen Bildes bedient sich ein anderer Sänger:

Die Ströme sollen in die Hände klatschen,
Die Berge insgesamt jubeln (Ps 98, 8; vgl. Ps 89, 13).

Der Dichter des 148. Psalms zählt die Geschöpfe auf, die den Herrn preisen sollen. Was im Himmel ist und auf Erden, möge einstimmen in das Lob des Allmächtigen:

Preiset den Herrn vom Himmel her,
Preiset ihn in den Himmelshöhen!
Preiset ihn, alle seine Engel,
Preiset ihn, alle seine Heere!
Preiset ihn, Sonne und Mond,
Preiset ihn, alle leuchtenden Sterne! ...
Preiset den Herrn von der Erde her,
Ihr Seeungeheuer und all ihr Fluten!
Feuer und Hagel, Schnee und Rauch,
Du Sturmwind, der sein Wort vollzieht!
Ihr Berge und all ihr Hügel,
Ihr Fruchtbäume und all ihr Zedern!
Wildes und alles zahme Getier,
Gewürm und beschwingte Vögel!

Im Lobgesang der drei Männer im Feuerofen (Benedictus) werden zum Lobe Gottes aufgefordert Sonne, Mond und Sterne, Regen und Tau, Wind, Feuer und Hitze, Frost und Kälte, Reif und Schnee, Nacht und Tag, Licht und Finsternis (Dan 3, 52 ff).

Bei der Personifikation der Natur entwickelt der Dichter oft eine lebhafte Phantasie. Die Prozession, welche sich mit der Bundeslade dem Heiligtum naht, redet die Tore, also lebloses Holz, an:

Erhebet, ihr Tore, eure Häupter,
Daß einziehe der König der Herrlichkeit!

Und die Tore sind imstande, zu antworten:

Wer ist denn der König der Herrlichkeit? (Ps 24, 7—9.)

Die Form, sich an irdische Dinge zu wenden, wurde auch in anderem Zusammenhange gebraucht. Wenn ein Prophet wichtige Wahrheiten zu verkünden hat, so nimmt er gern die Schöpfung zum Zeugen:

Höret, ihr Himmel, denn ich will reden,
Und die Erde vernehme die Sprüche meines Mundes!
(Dt 32, 1; vgl. 1 Kg 13, 2; Is 1, 2; Jer 2, 12 u. ö.).

Oder der Dichter stellt sich vor, wie beim Durchzug der Israeliten durch das Schilfmeer und den Jordan die Natur in Aufregung geriet, und fragt erstaunt:

Was ist dir, o Meer, daß du fliehst,
Und dir, Jordan, daß du dich zurückwendest?
Euch, ihr Berge, daß ihr wie Widder hüpfet,
Und ihr, o Hügel, wie Lämmer? (Ps 114, 5).

Der Prophet, welcher der Freude Ausdruck geben will, welche er selbst und die aus Babels Joch Erlösten empfinden, personifiziert die Trümmer Jerusalems:

Freuet euch, jubelt im Chor, ihr Trümmer Sions,
Denn der Herr hat sich seines Volkes erbarmt, Jerusalem erlöst
(Is. 52, 9).

Da Ezechiel die den Judäern und den Ammonitern drohende Strafe ankündigt, weissagt er, daß Jahve den Babyloniern ein scharfes Schwert in die Hand gibt, damit diese die Züchtigung vollstrecken, und zuletzt redet er das Schwert selbst an: „Gerate in Eifer (?) nach rechts und nach links hin, wohin dein Antlitz (d. i. die Schneide) bestellt ist" (Ez 21, 21). Oder das Racheschwert wird aufgefordert: „Wach auf, Schwert, gegen meinen Hirten" (Zach 13, 7).

Selbst bei Schilderungen weiß der Dichter die Personifikation der Natur anzuwenden:

Ein Tag strömt dem andern die Botschaft zu,
Und eine Nacht gibt der andern Kunde (Ps 19, 3).

In demselben Liede wird der Sonnenball beschrieben:

Der gleicht einem Bräutigam, der hervortritt aus seinem Brautgemach.
Er freut sich wie ein Held zu laufen die Bahn (Ps 19, 5. 6).

Ein anderer Dichter läßt die Zypressen und die Zedern des Libanon Freude darüber empfinden, daß sie nicht gefällt werden

(Js 14, 8), wieder ein anderer läßt den Acker in Klage ausbrechen und die Furchen weinen, wenn der Landmann Unrecht tut (Job 31, 38)[1]).

2. Personifikation sittlicher Zustände.

Doch bei der Personifikation der Natur macht der hebräische Dichter nicht halt. Er versteht es, sittliche Zustände in einer Form zu beschreiben, daß wir sehen, wie bei ihm Tugend und Laster, gute und böse Taten selbständig werden, wie sie, losgelöst von dem Menschen, Leben gewinnen und handelnd auftreten. Indem der Prophet die Verderbtheit des Volkes rügen will, klagt er:

> Das Recht wird zurückgedrängt,
> Und die Gerechtigkeit muß weitab stehen.
> Denn es strauchelt auf der Gasse die Wahrheit,
> Und die Gerechtigkeit findet keinen Eingang (Js 59, 14).

Einst war es freilich anders:

> Da wohnte Gerechtigkeit in Jerusalem (Js 1, 21),

und in der messianischen Zeit wird wieder ein Wandel erfolgen:

> Da wird in der Steppe das Recht hausen,
> Und Gerechtigkeit im Fruchtgarten wohnen
> (Js 32, 16; vgl. Js 60, 17).

Wie menschliche Tugenden personifiziert werden, zeigen auch Stellen wie: „Die Gerechtigkeit behütet unsträflichen Wandel" (Prv 13, 6). „Gnade und Treue behüten den König" (Prv 20, 28). „Möge Unschuld und Redlichkeit mich behüten" (Ps 25, 21)[2]). Indem der Dichter lehren will, daß guten Menschen ihr Vorhaben gelingt, während es den Gottlosen schlecht geht, stellt er den Satz auf: „Weisheit (in ethischem Sinne) [der Frauen] baut das Haus auf, aber Torheit reißt es nieder mit eigenen Händen" (Prv 14, 1).

Auch das Böse kann personifiziert werden. Dies geht nicht nur aus dem eben angeführten Spruch hervor, sondern vor allem auch aus der Beschreibung der Torheit als eines Weibes, welches die Menschen zu verführen sucht (Prv 9, 13—18). Dasselbe sitzt vor dem Hause, das es sich gebaut, und läßt durch

[1]) Über die poetische Naturbeseelung im AT vgl. besonders Justus Köberle, Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments 1901, 104—116.

[2]) Dazu vergleiche die Art, wie der Prophet den messianischen König beschreibt: Gerechtigkeit wird der Gürtel seiner Hüften sein und Treue der Gurt seiner Lenden (Js 11, 5).

ihre Mägde zum Mahle einladen, welches sie bereitet. Daß es sich um ein dichterisches Bild handelt, zeigt die Beschreibung. Anderseits sieht der Prophet Zacharias in einer Vision ein Weib, welches die Bosheit repräsentiert, das in einem Epha, einem größeren Getreidemaß, mittels einer Bleiplatte verschlossen wird, worauf dieses zwei mit Storchenflügeln ausgestattete Weiber nach dem Land Sinear tragen – ein Sinnbild, daß in der messianischen Zeit die Sünde aus Israel entfernt wird (Zach 5, 6—11).

Als Beispiele, wie Vorgänge im Menschenleben poetisch geschildert werden, können Wendungen dienen, wie: „Der Tod weidet" die Ungerechten, die ihm anheimfallen; er wird hier also als Hirt hingestellt, dem die Schafe – die Menschen – folgen müssen in sein Reich (Ps 49, 15).

3. Personifikation göttlicher Eigenschaften.

Wenn der Dichter die Erhabenheit Jahves verherrlicht, wenn er seiner Schöpfung gedenkt und die Stärke seines „Armes" preist, so malt er, seinen Blick auf Israel richtend, wie der Herr sich seines Eigentums annimmt und seiner Verheißungen gedenkt: „Gnade und Treue gehen her vor deinem Angesicht", und er läßt den Herrn von David reden: „Meine Treue und meine Gnade sollen mit ihm sein" (Ps 89, 15. 25). Gnade und Treue also werden beschrieben, als seien sie Engel, welche Segen spendend vor dem Herrn einherziehen.

Die Hoffnung des Sängers, Gott werde sich des aus dem Exil heimgeführten Volkes auch in Zukunft annehmen und dem Elend, das es gegenwärtig in seinem Lande erfahren muß, ein Ende machen, gibt sich in einem prophetischen Ausblick kund: Der Herr zürnt nicht ewig, er söhnt sich einst mit Israel aus und läßt dann die Zeit des Heils anbrechen, die also beschrieben wird:

Ja nahe ist seine Hilfe den Seinen, die ihn fürchten,
Daß Herrlichkeit in unserm Lande wohne.
Gnade und Treue begegnen einander,
Gerechtigkeit und Friede küssen sich.
Treue sprießt aus der Erde auf,
Und Gerechtigkeit schaut vom Himmel herab.
Ja der Herr wird das Gute spenden,
Und unser Land wird seinen Ertrag geben.
Gerechtigkeit geht vor ihm her
Und achtet auf den Weg seiner Tritte (Ps 85, 10—14).

Auch hier werden die Eigenschaften Gottes personifiziert. Sie gleichen Engeln, welche den Menschen Glück und Segen spenden. „Gnade und Treue" begegnen sich, indem sie, auf Erden wandelnd, sich freundlich des Menschen annehmen. „Gerechtigkeit und Friede" umarmen und küssen sich aus Freude, daß nach so langen Jahrtausenden, in denen Ungerechtigkeit und Feindschaft und Krieg in der Welt die Herrschaft ausgeübt haben, nun endlich die paradiesische Zeit angebrochen ist und sie wieder eine Stätte auf Erden gefunden haben. „Treue" sprießt auf, da die Menschen ihren Gott wiedergefunden haben, den sie nicht mehr durch Sünden beleidigen, und die „Gerechtigkeit" blickt freudestrahlend vom Himmel hernieder, weil sie nicht länger zürnen und strafen muß, sondern an den Menschen ihr Wohlgefallen haben kann, die ihren Lehren Gehör schenken und insgesamt dem Herrn dienen. Es ist ja das messianische Heil gekommen. Gott spendet Segen mit vollen Händen. Die Gerechtigkeit bereitet vor ihm den Weg und leitet die Menschen an, ihr nachzufolgen. Ähnlich verheißt Gott durch den Propheten: „Nahe ist meine Gerechtigkeit" (Js 51, 5).

Der Fromme, der fern vom Heiligtum in der Verbannung schmachtet und täglich den Hohn der Heiden vernehmen muß, die über die scheinbare Ohnmacht Jahves spotten, betet voll Schmerz, aber auch voll Vertrauen:

Sende dein Licht und deine Treue!
Sie sollen mich leiten,
Sie sollen mich führen zu deinem heiligen Berge
Und zu deinen Wohnungen (Ps 43, 3).

Licht und Treue sind wie gute Geister, die Gott aussendet, auf daß sie als Schutzengel sich des Frommen annehmen, ihm den rechten Weg zeigen (Licht) und ihm die Barmherzigkeit erweisen, die Gott denen verheißen hat, die ihm dienen (Treue). Das Bild erinnert an die Stelle:

Er wird seine Engel für dich entbieten,
Auf daß sie dich behüten auf all deinen Wegen (Ps 91, 11).

Dem gleichen Gedanken begegnen wir Ps 61, 8. Hier betet ein aus der Heimat Verbannter für den König zum Herrn:

Bestelle Gnade und Treue, die ihn behüten (vgl. Prv 20, 28).

Ein anderer Frommer ruft, von frechen Räubern bedrängt:

Mein Gott — seine Gnade komme mir entgegen (Ps 59, 11).

Voll Vertrauen fleht ein anderer Sänger:

> Du, o Herr, wirst dein Erbarmen nicht vor mir verschließen.
> Deine Gnade und deine Treue werden mich immerdar behüten (Ps 40, 12).

Oder:

> Laß mich am Morgen deine Gnade hören

(die also liebevoll tröstend zu ihm sprechen soll; Ps 143, 8).

> Eilends komme uns dein Erbarmen entgegen (Ps 79, 8).

Darum ist sich der Beter bewußt:

> Wenn ich dachte, es wankt mein Fuß,
> So stützte mich deine Gnade, o Herr

(die also als Begleiter gedacht ist; Ps 94, 18; vgl. Ps 121, 5). Gott „sendet ja seine Gnade und seine Treue" (Ps 57, 4).

Weniger scharf ist die Personifikation in dem Satz: Eitel Glück und Gnade werden mir folgen alle Tage meines Lebens (Ps 23, 6). Der Beter spricht hier die Zuversicht aus, daß er beständig im Besitz der Gnade Gottes bleiben werde. Dieselbe erscheint indes nicht als göttliches Wesen, das den Frommen geleitet, wie die Zusammenstellung mit dem Glück zeigt, das dem Guten zuteil wird.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß auch der „Eifer Gottes" personifiziert wird, sein Verlangen, daß seine Ehre unangetastet bleibe. Um nämlich die Erwartung zu bekräftigen, daß der Herr sich in Zukunft seines Volkes annehmen werde, das er liebt und dessen Vätern er die Verheißungen gegeben hat, dessen Untergang seine Ehre verletzen würde, sagt der israelitische Schriftsteller: „Der Eifer des Herrn wird solches tun" (Is 9, 6; 37, 32; 2 Kg 19, 31).

Erwähnung verdient, daß Gott selbst „Gnade" genannt wird (Ps 144, 2). Er heißt wohl auch „Gerechtigkeit" in den verheißenden Worten des Propheten:

> Vor dir wird deine Gerechtigkeit hergehen,
> Und die Herrlichkeit des Herrn wird deine Nachhut bilden (Is 58, 8).

Der Schluß, daß unter der „Gerechtigkeit" Israels hier Gott selbst zu verstehen ist, wird durch den Parallelismus nahegelegt, ebenso durch den Satz:

> Jahve geht vor euch her,
> Und eure Nachhut ist der Gott Israels (Is 52, 12).

In den bisher besprochenen Stellen handelte es sich um solche Eigenschaften Gottes, durch die der Herr den Menschen seine Liebe kundtut. Auf der anderen Seite wird auch die Strafgerechtigkeit Gottes personifiziert. Der Dichter beschreibt die Züchtigung der Ägypter in folgender Weise:

> Er (Gott) sandte wider sie die Glut seines Zornes,
> Wut und Grimm und Drangsal,
> Eine Schar verderbender Engel (Ps 78, 49).

An welche Plage der Schriftsteller bei dieser Schilderung denkt, ist nicht sicher, zumal er die Heimsuchungen nicht in der gleichen Reihenfolge vorträgt, wie der historische Bericht Ex 7 ff. dieselben erzählt, und sie überhaupt mit poetischer Freiheit behandelt. Es kann V. 49 als weitere Ausführung an V. 47. 48 – Hagelschlag – aufgefaßt werden, aber auch als Einleitung zu V. 50. 51 — Tötung der Erstgeburt. Ex 9 wird der Hagel nicht auf die Einwirkung von Racheengeln zurückgeführt; Ex 12, 12. 13. 29 wird die Tötung der Erstgeburt Gott selbst zugeschrieben, ebenso in unserm Psalm V. 51. Möglicherweise wollte der Psalmist in V. 49 die Plagen zusammenfassen. Jedenfalls dürfte V. 49c als Metapher anzusehen sein, ähnlich wie etwa die Wendung:

> Sie sperren wider mich ihren Mund auf –
> Ein reißender und brüllender Löwe (Ps 22, 14).

Der Dichter stellt hier die Feinde des Dulders mit einem Löwen in Parallele, welcher darauf ausgeht, den Menschen zu zerfleischen. Der Zorn des beleidigten Gottes, so will Ps 78, 49 lehren, gleicht einer Schar von Engeln, die ausgesandt sind, um Verderben zu stiften. Derselbe wird mithin in ähnlicher Weise als selbständig handelnd hingestellt wie die Liebe Gottes.

Nicht anders ist die Schilderung zu beurteilen, welche uns Ps 78, 31 begegnet:

> Der Zorn des Herrn stieg über sie herauf
> Und würgte unter ihren Fetten
> Und streckte die Jünglinge Israels nieder.

Der Schriftsteller beschreibt mit diesen Wendungen die Strafe, welche über die Israeliten in der Wüste hereinbrach, als sie sich durch Lüsternheit versündigt hatten. In dem historischen Bericht heißt es: „Es entbrannte der Zorn Jahves gegen sein Volk" (Nm 11, 33). In der poetischen Darstellung wird somit der Zorn

Gottes gezeichnet als ein böser Geist, der aus den Tiefen der Unterwelt heraufkommt, um die, welche seiner Macht verfallen sind, zu sich herabzuziehen. Zumeist wird aber der „Eifer" und noch mehr der „Zorn" Gottes mit einem verderblichen Feuer verglichen, wie aus Wendungen hervorgeht wie „der Zorn entbrennt, lodert auf", „Feuer meines Zornes". In dem Ausdruck „der Zorn des Herrn kommt über jemand" ist darum nicht ohne weiteres eine bewußte Personifikation zu sehen.

Nicht hierher gehören Figuren wie Lilith (Js 34, 14), ein weiblicher Nachtdämon, der nach dem Glauben der Israeliten in der Wüste wohnte, um von da aus die Menschen zu überfallen, die „Bocksgeister", bocksgestaltige Unholde, die in öden Gegenden ihr Wesen trieben (Js 13, 21; 34, 14), die Aluka, ein Vampyr, mit zwei Töchtern, die in der Nacht den Menschen das Blut aussaugt (Prv 30, 15), und die Schēdim, Dämonen, wohl Feldgeister, denen das Volk Opfer darbrachte (Dt 32, 17; Ps 106, 37). Zwar sind diese Gestalten Personifikationen des Unheils und des Unheimlichen, aber man hat sich dieselben doch als reale Wesen vorgestellt, welche den Menschen schaden können, so wie die Israeliten geglaubt haben, daß die fremden Götter, denen sie opferten, Existenz besäßen. Jene Dämonen haben also längst das Stadium der Personifikation, ja der Hypostase überschritten. Es treten hier Vorstellungen zutage, welche mit der Jahvereligion nichts zu tun haben, ja im Gegensatz zu derselben stehen. Teils beruhen sie auf älteren religiösen Ideen, teils auf dem Einfluß der Religion der Nachbarvölker. Dieser Gespensterglaube ist allgemein semitisch. Die Lilith findet sich bei den Babyloniern ebenso wie bei den Aramäern, die Aluka auch bei den Arabern [1]), welch letztere sich die Dschinnen (Gespenster) als haarig vorstellten, also wie die Bocksgeister, Sĕ'irim [2]). Ob übrigens der Prophet selbst an die Existenz solcher Geister geglaubt hat, ist aus Js 13, 21; 34, 14 nicht zu entnehmen. Die Stellen sind dichterisch; er kann, um die Verlassenheit und den unheimlichen Eindruck, den die Trümmer von Babel machen mußten, zu schildern, an die Vorstellungen erinnert haben, welche im Volke verbreitet waren [3]).

---

[1]) J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums² 1897, 149.

[2]) Wellhausen 151.

[3]) Vgl. W. W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I 1876, 129.

4. Das Wort Gottes.

In einer Abhandlung über die Personifikationen und Hypostasen verdient das „Wort" Gottes wenigstens eine kurze Erwähnung[1]. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß das „Wort" im späteren Judentum zu einer Hypostase, dem Memra, ausgebildet worden ist[2]. Im Alten Testament indes wird es nur dichterisch personifiziert. Wenn der Prophet lehrt:

Wie der Regen nicht vergeblich auf die Erde fällt,
So ist mein Wort, das aus meinem Munde ausgeht:
Es kehrt nicht leer zu mir zurück,
Es habe denn getan, was mir gefiel,
Und ausgeführt, wozu ich es sandte (Is 55, 11),

so ist es uns klar, daß er nichts anderes sagen will, als daß Gott durch sein Wort wirkt, und daß das Volk darum beruhigt sein kann. Daß das Wort für sich existiert, liegt in dem Ausspruch nicht enthalten. Nicht einmal in der Schilderung der Strafe, welche über die Erstgeburt der Ägypter hereinbricht, ist das Wort zur Hypostase geworden:

Es sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel her,
Vom königlichen Throne, ein wilder Krieger,
Mitten in das dem Verderben geweihte Land.
Ein scharfes Schwert trug er, dein unwiderrufliches Gebot.
Er stellte sich hin und verbreitete überall den Tod.
Den Himmel berührte er, während er auf der Erde dahinschritt
(Sap 18, 15. 16).

Der biblische Schriftsteller geht zwar in seiner Beschreibung über ältere Aussprüche hinaus, welche das „Wort" zum Vollstrecker des göttlichen Strafgerichts machen (vgl. Os 6, 5; Jer 23, 29). Doch nur in der Darstellung ist ein Unterschied, nicht in der Auffassung. Der Hagiograph schließt sich an die Beschreibung des Pestengels 1 Chr 21, 16 an. Aber so wenig er an einen Engel denkt, welcher die Erstgeburt der Ägypter getötet hätte — auch nach dem Bericht des Pentateuchs ist es nicht ein Engel, sondern Jahve, welcher die Erstgeburt schlägt (Ex 11, 4; 12, 12. 29) — so

[1] Eine ausführlichere Untersuchung über „Das ‚Wort' im Alten Testament und im alten Orient. Ein Beitrag zum Prolog des Johannesevangeliums" aus der Feder des Verf. soll in der nächsten Folge der Bibl. Zeitfr. erscheinen.

[2] Vgl. Ferd. Weber, Jüdische Theologie des Talmud [2] 1897, 180 ff. Wilh. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter [2] 1906, 368 ff.

wenig ist ihm das Wort eine selbständige Person oder ein Mittelwesen. Dies beweist einmal die Schilderung selbst, die uns in dem Worte einen grausamen Krieger vor Augen führt von riesengroßem Wuchs, sodann der Satz: „Nicht Kraut noch Pflaster machte sie (die in der Wüste von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten) gesund, sondern dein Wort, o Herr, das alles heilt" (Sap 16, 12). Das Wort ist also der ausgesprochene Wille Gottes, hier der Wille zu retten, dort der Wille zu vernichten. Im Zusammenhange mit der zuletzt angeführten Stelle lesen wir ja auch: „Dein Erbarmen kam dagegen herbei und heilte sie" (Sap 16, 10). Das Erbarmen Gottes aber ist von dem Autor gewiß nicht als Hypostase gedacht worden. Erst im Prolog des Johannesevangeliums ist das „Wort" Person in Christus.

5. Göttliche Hypostasen.

Das spätere Judentum, welches eine weite Kluft zwischen dem jenseitigen Gott und der diesseitigen Welt sich auftun ließ, nahm, um nun doch Gott zu der Welt in Beziehung treten zu lassen, Mittelwesen an, Gestalten, welche von Gott ausgegangen sind und doch nicht von ihm geschieden werden können, nicht Engel, welche konkrete Wesen sind, und doch nicht lediglich abstrakte Begriffe, weil solche ja die Verbindung Gottes mit dem Geschaffenen nicht herzustellen vermöchten. Es sind dies der Metatron, das Wort, die Schechina, der Geist Gottes, die Weisheit, die himmlische Offenbarungsstimme, der Logos und die „Kräfte" Philos von Alexandrien.

In unserer Darstellung haben wir zu fragen, ob denn nicht bereits im Alten Testament Spuren und Anfänge solcher Spekulation sich finden und ob nicht schon die heiligen Schriftsteller über die bloße poetische Personifikation göttlicher Eigenschaften und Handlungen hinausgegangen sind. Alle die Stellen, welche wir bisher behandelt haben, sind ja unzweifelhaft dichterischer Natur. Mag auch ein Schriftsteller die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes auftreten lassen, so vergessen wir dabei nie, daß es ihm nur um eine recht anschauliche Schilderung göttlicher Eigenschaften zu tun ist, daß er lediglich aus diesem Grunde dieselben als Personen zeichnet, und daß er gar nicht daran denkt, dieselben hätten irgendwelche Realität

angenommen und vermöchten sich, etwa ähnlich wie ein Engel, handelnd zu betätigen. Überschreitet aber das Alte Testament niemals diese Grenze? Gibt es nicht hier schon Figuren, welche, wenn sie auch nicht göttliche Personen neben und außer Jahve sind, so doch in etwa den starren Monotheismus des Alten Testaments erweicht und damit zugleich auf das christliche Dogma der Trinität vorbereitet haben, wobei sie auch dem späteren Judentum einen Anstoß gegeben hätten, sich mit der Frage, wie Gott in der Welt sich betätige, näher zu beschäftigen? Oder mit anderen Worten, begegnen wir im Alten Testament göttlichen Hypostasen, d. h. Gestalten, welche zwischen vollständig selbständigen Personen und bloßen Eigenschaften in der Mitte schweben, welche, nicht so greifbar wie die Engel, doch mit Realität und göttlicher Macht ausgestattet sind?

Es ist im folgenden einzugehen auf den Geist Gottes, den Engel Jahves und die Weisheit. Diese treten im Alten Testament hervor. Dagegen werden die Schechina, d. i. die göttliche Herrlichkeit, welche in der Wolke sich offenbart, und die Offenbarungsstimme (bath ḳôl), die vom Himmel her dem Menschen zuruft, in der Hl. Schrift als Hypostasen nicht erwähnt und gehören als solche der späteren jüdischen Spekulation an [1]), während die Kräfte, welche Philo als Mittelwesen annimmt, weil er bei seiner Vorstellung von der Materie als etwas Unbestimmtem und Verwirrtem, wenn nicht gar als etwas Bösem, Gott mit derselben nicht in Berührung kommen könne, ebenso wie sein Logos, die Zusammenfassung der Kräfte, aus der griechischen Philosophie stammen. Besonders die Lehre Platos von den Ideen und die der Stoa von den Keimkräften und dem Logos haben dem jüdischen Philosophen wichtige Elemente geliefert [2]).

a) Der Geist Gottes.

Anders als die Aussagen, welche sich auf Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wie auf das Wort des Herrn beziehen, sind die Stellen zu beurteilen, welche vom Geiste Gottes oder vom

---

[1]) Vgl. über diese Hypostasen Ferd. Weber, Jüdische Theologie des Talmud² 185 ff. Wilh. Bousset, Die Religion des Judentums² 368 ff.

[2]) Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie 1872, 204 ff. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2⁴, 1903, 407 ff. Hans Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik 1914, 26—46.

heiligen Geiste Gottes handeln. Auf dem ersten Blatt der Bibel lesen wir, daß zu Beginn der Schöpfung der Geist Gottes über dem Urgewässer schwebte (Gn 1, 2). Derselbe ist also an der Bildung der Welt beteiligt. Wenn Elihu bekennt:

Der Geist Gottes hat mich geschaffen,
Und der Odem des Allmächtigen belebt mich (Job 33, 4),

so wird der Geist Gottes noch deutlicher als Urheber alles Lebens anerkannt. Auch die unvernünftigen Geschöpfe haben darum teil am Gottesgeiste, der sie belebt; weicht derselbe von ihnen, so müssen sie sterben:

Du verbirgst dein Angesicht, sie werden bestürzt,
Du ziehst ihren Geist ein, sie vergehen
Und kehren zu ihrem Staub zurück.
Du entsendest deinen Geist — sie werden geschaffen,
Und du erneuerst das Angesicht der Erde (Ps 104, 29. 30).
Dein unvergänglicher Geist ist in allem (Sap 12, 1; vgl. Koh 12, 7).

In höherem Sinne ist der Gottesgeist Prinzip alles geistigen und sittlichen Lebens. Er ist es, auf den jede Kunstfertigkeit zurückzuführen ist. Daher heißen die Handwerker, denen es oblag, das hl. Zelt und die hl. Geräte anzufertigen, „erfüllt mit göttlichem Geiste" (Ex 31, 2; 35, 31). Auf die Richter ist der Gottesgeist übergegangen, damit sie ihr Amt recht versehen können (Richt 3, 10; 13, 25). David erhält ihn bei seiner Salbung zum Könige (1 Sm 16, 13). Die Propheten sind erfüllt von dem Gottesgeist, der sie anleitet, den Willen des Herrn zu verkündigen und das Volk auf den rechten Weg zurückzubringen (Nm 24, 2; 1 Sm 10, 6; Ez 11, 5; Neh 9, 30). In besonderem Maße soll ihn der Messias besitzen, weil dieser ja berufen ist, Israel und die Heidenwelt zu Gott zu führen (Js 11, 2; 42, 1). In der messianischen Zeit aber wird der Gottesgeist allem Fleisch zuteil, zunächst Israel, aber dem Israel, das auf Gott hört, und aus den Nationen denen, welche „den Namen des Herrn anrufen" (Joel 3, 1).

Wird nun der Gottesgeist als Person gedacht d. h. hat man ihn von Gott losgelöst und ihm eigene Entschlußfähigkeit und selbständiges Handeln (wenn auch in engster Verbindung mit Gott) zugeschrieben? Dies ist nun an fast keiner Stelle der Fall. Gegen solche Auffassung sprechen die Wendungen: der Gottesgeist „kommt

über jemand", „wird ausgegossen", Gott „legt" „einen Teil des Geistes", der auf Moses ruht, auf die Ältesten (Nm 11, 17. 25). Der Geist Gottes, den Elias besaß, wird auf dessen Nachfolger Elisäus übertragen; dieser selbst erbittet zwei Drittel des Geistes des Elias (2 Kg 2, 9. 15). Der Geist ist also eine von Gott ausgehende Macht, welche die Welt bildet, den Menschen und jede Kreatur belebt, das Volk leitet (Agg 2, 5; Neh 9, 20), die Propheten begeistert. Auch zu Ps 106, 33, wonach Moses und Aaron sich aufgelehnt haben gegen den Gottesgeist, genügt für die Erklärung die Bedeutung „Kraft Gottes". Nur einigermaßen hypostasiert wird der Geist Is 63, 10: Die Israeliten „lehnten sich auf und betrübten seinen heiligen Geist". Hiernach hat der Gottesgeist sittliches Empfinden, und vermag — so würde der Gedanke, folgerichtig weitergeführt, lauten — den Sünder zu strafen. Aber jener Ausspruch steht so vereinzelt, daß man sich fragen muß, ob es sich nicht lediglich um eine dichterische Wendung handelt, wie etwa, wenn es heißt, daß „Gerechtigkeit und Friede sich küssen" (Ps 85, 11), und ob der Prophet nur deshalb den Gottesgeist nennt und nicht Gott, weil der Geist den Menschen zum Guten anleitet, wie denn der bußfertige Sünder bittet:

Verwirf mich nicht von deinem Angesicht
Und nimm nicht von mir deinen heiligen Geist (Ps 51, 12).
Lehre mich handeln nach deinem Wohlgefallen,
Denn du bist mein Gott,
Und dein guter Geist leite mich auf rechter Bahn (Ps 143, 10).

An einer einzigen Stelle dürfte der Geist Gottes hypostasiert sein, im jüngsten Buche des Alten Testaments:

Der heilige Geist der Zucht flieht die Falschheit
Und entfernt sich vor unverständigen Gedanken
Und wird verscheucht, wenn Ungerechtigkeit naht.
Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis,
Und der das All umfassende (Geist) hat Kenntnis
von (jeder) Rede (Sap 1, 5. 7).

Hier wird dem heiligen Geist zunächst Allwissenheit zugeschrieben, indem er die Gedanken der Menschen kennt, sodann Heiligkeit, da er die Sünde verabscheut, der Wille, welcher sich vom Bösen abwendet und die Sünder sich selbst überläßt, endlich die Leitung der Welt. Wenn es heißt, daß der Geist den Erdkreis erfülle, so ist zu dieser Wendung parallel die Stelle:

Die Weisheit „erstreckt sich machtvoll von einem Ende (der Welt) bis zum andern und durchwaltet das All trefflich“ (Sap 8, 1). Wenn trotz dieser Äußerung die Weisheit als Person gedacht ist, so ist der analoge Ausspruch über den Gottesgeist kein Grund, denselben nicht als Hypostase anzusehen. Überhaupt ist es bezeichnend, daß im Buche der Weisheit von der „Weisheit“ und dem „Geist“ wiederholt das gleiche ausgesagt wird: 1, 4 will die Weisheit, 1, 5 der Geist mit dem Sünder nichts zu schaffen haben. 9, 17 heißt es:

Wer hätte deinen Willen erkannt, wenn du ihm nicht
die Weisheit geschenkt
Und deinen heiligen Geist von oben gesandt hättest?

Die Erleuchtung und sittliche Führung verdankt der Mensch also dem heiligen Geist, und dieser ist von Gott „gesandt“, wird also als eine selbständige Macht gedacht.

Freilich so klar wie die Persönlichkeit der Weisheit wird auch in diesem Buche die Hypostasierung des Gottesgeistes nicht verkündet. Wenn der Hagiograph von einem „Geiste der Weisheit“ spricht (7, 7. 22), so will er wohl nur die Persönlichkeit der Weisheit deutlich hervorheben. Dem Neuen Testament erst war es vorbehalten, Licht in das Dunkel zu bringen, welches auf den Aussprüchen des Alten Testaments ruhte, und uns nicht nur darüber Aufschluß zu geben, daß der Geist Gottes wahre Person ist, mit Gott in der Einheit des Wesens verbunden, sondern auch darüber, daß der Geist Gottes ebenso der „Geist der Weisheit“ ist, indem der heilige Geist vom Vater und vom Sohne zugleich durch Hauchung ausgegangen ist.

* * *

Gottes Geist kann nur gut (Ps 143, 10; Neh 9, 20) und heilig (Ps 51, 13; Is 63, 10. 11) sein, weil Gott selbst gut und heilig ist. Nun wird aber berichtet, daß den König Saul „ein böser Geist vom Herrn her“ quälte, nachdem der „Geist des Herrn“ von ihm gewichen war, welcher ihn zur Ausübung seines Amtes befähigt hatte (1 Sm 16, 14). Es wurde dann David geholt, welcher durch sein Harfenspiel den bösen Geist vertrieb (16, 23). Dieser böse Geist kam wiederholt über Saul, mit der Wirkung, daß der König den Versuch machte, den David mit dem Wurfspieß zu durchbohren (18, 10; 19, 9).

Um diese Erzählung richtig zu verstehen, müssen wir uns an Wendungen erinnern wie „Geist der Eifersucht", welcher zuweilen über einen Ehemann kommt, der seinem Weibe kein Vertrauen schenkt (Nm 5, 14. 30), „Geist der Hurerei" d. i. des Abfalls von Gott (Os 4, 12; 5, 4), „Geist der Verkehrtheit", den Jahve in den Großen der Ägypter hervorbrachte, so daß sie ihr Volk ins Unglück stürzten (Is 19, 14), „Geist des tiefen Schlafes", den Jahve über Israel ausgoß, d. i. nach dem Zusammenhang die Verstocktheit als Folge und Strafe der Sünde, der Zustand, in welchem der Mensch gegen Gott gleichgültig ist (Is 29, 10), „Geist der Unreinheit" d. i. die Weissagung, welche im Dienst der Götzen steht und vom wahren Gott abführt (Zach 13, 2). In diesen Stellen ist der Geist nicht ein persönliches Wesen, nicht einmal die poetische Personifikation einer Macht, welche vom Menschen Besitz ergreift, sondern es wird mit dem Ausdruck lediglich die Geistesrichtung eines Menschen, eines Standes, eines Volkes bezeichnet. Wenn es aber heißt, daß dieser „Geist" von Jahve kommt, so will der biblische Schriftsteller damit nur andeuten, daß jeder Vorgang auf Erden in irgendeiner Weise von Gott veranlaßt ist und auf ihn als letzte Ursache zurückgeführt werden muß, so der „Geist der Verkehrtheit", indem der Herr den Ägyptern die rechte Einsicht entzog zur Strafe dafür, daß sie gegen ihn sich aufgelehnt hatten, und der „Geist des tiefen Schlafes", indem Gott Israel nicht mehr die Gnade gab, die von ihm so oft mißbraucht worden war. Daß dieser „Geist", welche ja Sünde ist, nicht der Gottesgeist sein kann, ergibt sich schon daraus, daß es nur heißt, Gott lasse den Geist über jemand kommen, nicht aber, daß es sein Geist sei.

In diesem Sinne ist wohl auch die Erzählung aufzufassen, nach welcher Jahve einen „bösen Geist zwischen Abimelech und die Bürger von Sichem sandte" (Richt 9, 22 ff.). Es ist dies die Zwietracht, welche unter ihnen entstand und welche vom Herrn zugelassen wurde, weil er sich derselben zur Züchtigung beider Teile bedienen wollte (vgl. V. 24).

Der böse Geist, welcher über Saul kam, war also die tiefe Melancholie, welche den König umfing, als er sich von Gott verworfen wußte, und welche zeitweilig in geistige Umnachtung überging. Von Jahve kam dieser „Geist", weil der Herr den

Saul auf diese Weise strafen wollte, da er sich seiner Erwählung unwürdig gezeigt hatte.

Anders ist die Erzählung von dem Gesicht, welches der Prophet Michäas zur Zeit des Königs Achab schaute, zu beurteilen: Jahve, umgeben vom ganzen Himmelsheer, fragt, wer den Achab betören wolle. „Da trat der Geist hervor" und erklärte sich dazu bereit. Er will ausgehen und zum Lügengeiste werden in dem Munde aller Propheten des Königs. Der Geist wird denn auch von Jahve gesandt und richtet seinen Auftrag aus. Infolgedessen erhält der König von seinen Propheten, welche nicht wahre Jahvepropheten sind, eine Weissagung, die ihm angenehm ist, weil sie ihm Erfolg verheißt. Er zieht zu Felde und findet dabei den Tod (1 Kg 22, 19 ff.).

Der Untergang des Königs war von Jahve gewollt. Derselbe war die Strafe für seine gottlose Gesinnung. Der Geist dient dem Herrn als Werkzeug, welches seine Absicht, den Achab zu verderben, ausführt, indem er die Lügenpropheten verwirrt. Während 2 Sm 24, 1 David von Gott selbst betört wird, so daß er die Volkszählung vornahm, welche für das Volk und damit auch für den König zum Unheil wurde [1]), beauftragt in unserer Erzählung Jahve damit den „Geist". Derselbe wird deutlich von Gott unterschieden. Er befindet sich in seiner Umgebung, wird von ihm gesandt, gehorcht seinem Befehl. Er ist ohne Körper (denn Michäas sieht ihn nur in der Vision) und hat Vernunft. Den Menschen, den Lügenpropheten, naht er unsichtbar und verleitet sie zu Reden, welche den König ins Verderben stürzen. Der „Geist" ist hier also ein höheres Wesen. Dabei wird ein Unterschied zwischen guten und bösen Geistern, Engeln und Dämonen von dem Erzähler noch nicht gemacht. Anders wird schon der Satan im Buche Job gezeichnet (1, 6 ff.). Zwar erscheint derselbe unter den „Söhnen Gottes", aber er repräsentiert doch deutlich die gottwidrige Macht. Wenn in unserer Erzählung Jahve durch einen Engel die Menschen verwirren läßt, so erklärt sich dies daraus, daß man damals noch nicht scharf unterschieden hat zwischen direkter Veranlassung und indirekter Zulassung. Gott ist Urheber alles dessen, was geschieht, also auch des Bösen. In welcher Weise aber

[1]) In der Parallelstelle 1 Chr 21, 1 wird David vom Satan betört. Hier ist die Lehrentwicklung schon weiter fortgeschritten.

Gott das Böse herbeiführt, darüber reflektierte man in der Zeit, da unser Bericht entstand, noch nicht [1]).

b) Der Engel Jahves.

In den Erzählungen des Alten Testaments, zumal in denen, welche Episoden aus der patriarchalischen und der mosaischen Zeit berichten, ist häufig die Rede von dem Mal'ach Jahve oder Mal'ach Elohim, dem Engel des Herrn oder Engel Gottes. Was unter demselben zu verstehen ist, unterliegt der Diskussion.

1. Ist es ein kreatürlicher Engel, welcher im Auftrage Gottes (Mal'ach heißt ja „Gesandter") dessen Befehle ausführt und dem darum auch göttliche Attribute beigelegt werden?

2. Oder ist der Mal'ach Jahve identisch mit Gott selbst, nicht persönlich von ihm unterschieden, so zwar daß Jahve im Engel Jahves sich den Menschen offenbart hat?

3. Oder ist der Mal'ach Jahve der Wesenheit nach Gott gleich, der Person nach von ihm verschieden?

In einer Reihe von Stellen kann man wohl an einen geschaffenen Engel denken, so in der Erzählung von der Erscheinung, welche Bileam hatte, als er auf der Reise zu den Moabitern begriffen war (Nm 22, 22 ff.). Auch der „Engel Gottes", welcher dem Elias erschien (2 Kg 1, 3. 15) oder der Engel Gottes, welcher das Heer der Assyrer schlug (2 Kg 19, 35), und der, welcher die Strafe vollstreckte, als David durch die Volkszählung sich versündigt hatte (2 Sm 24, 16), wird ein Engel gewesen sein. In neutestamentlichen Berichten wird ja auch Gabriel „Engel des Herrn" genannt (Mt 2, 13; Lk 2, 9).

An andern Stellen hingegen ist von einem „Engel des Herrn" die Rede, welcher Jahve gleichgestellt wird. Im folgenden sollen nur die wichtigsten von ihnen behandelt werden. Als Hagar vor Sara floh, traf sie am Wüstenquell den „Engel Jahves" (Gn 16, 7). Dieser verspricht, ihre Nachkommenschaft überaus zahlreich zu machen (16, 10). V. 13 aber heißt es, daß Jahve zu ihr geredet habe (von der modernen Pentateuchkritik wird sowohl V. 7 als auch V. 13 der Quelle J zugeschrieben). Als

---

[1]) Vgl. A. Šanda, Die Bücher der Könige 1911, I, 495 (Exeget. Handb. IX, 1).

ferner Abraham einst eine Erscheinung hatte, nahten sich ihm drei „Männer" (Gn 18). Zu dem Patriarchen aber spricht nur einer, und dieser wird Jahve genannt (V. 13. 17 u. ö.). Derselbe ist es auch, welcher der Sara einen Sohn verheißt (V. 10) und dem Patriarchen eine zahlreiche Nachkommenschaft in Aussicht stellt (V. 18). Jahve bleibt bei Abraham stehen, während die beiden andern „Männer" nach Sodom gehen (V. 22); letztere werden „Engel" genannt 19, 1. Die ganze Erzählung wird eingeleitet durch die Worte: „Es erschien ihm Jahve bei den Terebinthen Mamres" (18, 1). Jahve wird also von den Engeln deutlich unterschieden, indes wird weder er noch einer der Engel Mal'ach Jahve genannt, so daß wir aus dieser Erzählung über das Verhältnis des „Engel Jahves" zu Jahve nichts entnehmen können.

Nach Austreibung der Hagar und des Ismael hört Gott das Schreien des Knaben, und der Engel Gottes ruft der Hagar vom Himmel her zu und verheißt ihr, den Sohn zu einem großen Volke werden zu lassen. Gott tut ihr dann die Augen auf, so daß sie eine Quelle erblickt (Gn 21, 17. 18. 19; der Quelle E zugewiesen). Hier wechselt also die Wendung „Engel Gottes" mit „Gott".

Bei der Opferung des Isaak ruft der Engel Jahves vom Himmel her dem Abraham zu (Gn 22, 11), und Abraham nennt die Stätte „Jahve sieht" (V. 14). Der Engel Jahves ruft dem Patriarchen dann noch einmal zu und schwört bei sich selbst, dem Abraham, der ihm seinen einzigen Sohn nicht verweigert hat, eine zahlreiche Nachkommenschaft zu schenken (V. 15. 16). Es hatte aber Gott dem Abraham den Befehl gegeben, den Isaak als Opfer darzubringen (V. 1). Hiernach ist also der Engel Jahves Gott selbst.

Als Jakob vor Esau floh, erschien ihm Jahve im Traum (38, 13 ff.). Bei seiner Rückkehr spricht der Engel Gottes im Traum zu ihm: „Ich bin der Gott von Bethel" (31, 11. 13).

Der Unbekannte, mit dem Jakob am Flusse Jabok nächtlicherweile ringen muß und der sich als Gott offenbart (Gn 32, 25 ff.) wird von Osee (12, 5) als Mal'ach Jahve bezeichnet.

Dem Moses erscheint im brennenden Dornbusch der Engel Jahves (J). Als jener näher hinzutritt, ruft Gott ihm

zu (E). Aber auch nach der Quelle J spricht Jahve zu Moses (Ex 3, 2 ff.).

Nach Ex 13, 21 zieht Jahve in der Wolken- und Feuersäule vor dem Volke her (J); nach Ex 13, 19 ist es der Mal'ach Jahve (E).

Ex 23, 20 – 22 verheißt Gott, seinen Engel vor Israel hergehen zu lassen, auf daß er das Volk behüte, und sagt von ihm: „Mein Name ist in ihm" (d. h. er hat teil an meinem Wesen!).

In einer Vision, welcher der Prophet Zacharias gewürdigt wird (Zach 3), steht der Hohepriester Josue vor dem Engel Jahves, und der Satan klagt ihn an. Der Engel Jahves (so ist V. 2 zu lesen) wehrt dem Satan und befiehlt Engeln, den Josue mit den hohenpriesterlichen Gewändern zu bekleiden. Der Engel Jahves vertritt also Gott.

Nach den besprochenen Stellen ist der Engel Jahves Gott selbst. Es wird ihm göttliche Macht zugeschrieben. Ihm wird geopfert, er bestimmt das Schicksal des Menschen, er schwört bei sich selbst. Ihn aber als eine bloße Erscheinung Jahves zu erklären verhütet der Name „Gesandter Jahves". Es muß also doch eine Verschiedenheit in der Person bestehen. Auch daß Jakob über Joseph den Segen Gottes erfleht mit den Worten: „Der Gott, vor dessen Angesicht meine Väter Abraham und Isaak gewandelt sind, der Gott, der mein Hirte war von meinem ersten Atemzuge an bis auf den heutigen Tag, der Engel, der mein Retter war aus allem Ungemach, segne die Knaben (Ephraim und Manasse)" (Gn 48, 15. 16), spricht nicht dafür, im Engel Jahves eine bloße Erscheinungsform Gottes zu sehen. Warum sollte denn in solchem Falle in diesem Segen, da Jahve dem Patriarchen sich nicht gerade offenbart, der Engel Jahves neben Jahve genannt worden sein, wenn sie völlig identisch sind? Worin freilich der Unterschied besteht, bleibt im Alten Testament ein Geheimnis, wie das Alte Testament so manche Frage, die sich aufdrängt, offen läßt und wir uns vom Standpunkt des Alten Testaments begnügen müssen, die Tatsachen festzustellen.

Die geheimnisvolle Unklarheit und die Erwähnung des Jahveengels hat indes im Neuen Testament eine Erklärung gefunden. Der hl. Paulus sieht im Jahveengel, welcher Israel durch die Wüste führte, Christum (1 Kor 10, 9). Nach Hebr 11, 26 hat

Moses, indem er das Gesetz auf sich nahm, die Schmach Christi den Schätzen der Ägypter vorgezogen. Nach dieser Stelle war es also Christus, der im Alten Testament, zumal bei der Gesetzgebung sich offenbart hat, und in der Tat lehrt Hebr 12, 26, daß die Stimme Christi es gewesen, welche bei der Gesetzgebung auf dem Sinai die Erde erschüttert habe. Wir erinnern uns da, daß der Jahveengel als Mittler zwischen Gott und dem Volke gedacht wird. Ganz deutlich sind die Worte des hl. Stephanus: Im brennenden Dornbusch sprach Christus zu Moses (Apg 7, 30 ff.). Somit also haben die Apostel und Apostelschüler im Jahveengel des Alten Testaments die zweite Person der Gottheit gesehen, welche sich bereits den Vätern offenbart hat und Israel ins gelobte Land geführt hat, und die dann im Fleische erschienen ist, um die Offenbarung zur Vollendung zu bringen und die Menschheit zu ihrem ewigen Ziele zu leiten.

Diese Idee ist von den meisten Kirchenvätern übernommen worden. Schon der hl. Ignatius nennt die Propheten des Alten Bundes Schüler Jesu Christi [1], und der hl. Justin der Märtyrer legt dar, daß der Logos zu Moses aus dem brennenden Dornbusch gesprochen hat, wie er es auch gewesen ist, der im Alten Testament sich den Vätern offenbart hat [2]. Auch die nachbiblische jüdische Spekulation erblickte in dem Mal'ach Jahve den Mittler zwischen Gott und Welt und den Urheber aller Offenbarung und nannte ihn Metatron [3].

c) Die Weisheit.

Die göttliche Weisheit tritt im Alten Testament zunächst als Eigenschaft des Schöpfers hervor. Begeistert ruft der Psalmist aus:

Wie sind deiner Werke so viel, o Herr!
Du hast sie alle mit Weisheit geschaffen (Ps 104, 24).

So lehrt auch der Prophet:

Er hat die Erde durch seine Macht erschaffen,
Den Erdkreis durch seine Weisheit gegründet
Und durch seine Einsicht den Himmel ausgespannt (Jer 10,12).

---

[1]) Ignat. Ep. ad Magnes. 9.
[2]) Justin Ap. I, 63. Dial. c. Tryph. 57. 59. 127.
[3]) Ferd. Weber, Jüd. Theologie[2] 178 ff.

Allmählich aber haben die hebräischen Dichter die Weisheit verselbständigt und von Gott losgelöst[1]). Wenn der Verfasser von Job 28 fragt:

Die Weisheit aber, wo findet man sie,
Und wo ist der Ort der Einsicht? (V. 12. 20),

um zuletzt die Antwort zu geben:

Gott nur kennt den Weg zu ihr,
Und er weiß ihren Fundort (V. 23),

so ist die Weisheit ein Gut, welches außer Gott und Mensch steht, dessen aber Gott teilhaftig ist. Bei der Schöpfung hat nun diese Weisheit eine bedeutungsvolle Rolle gespielt:

Damals schaute er (Gott) sie an und studierte sie[2]),
Stellte sie hin und erforschte sie (V. 27).

Gott bediente sich ihrer also bei der Schöpfung der Welt. Sie war gleichsam das Modell, welches er von allen Seiten betrachtete, als er die Dinge ins Dasein rief, wie ein Künstler, welcher ein schönes Werk zustande bringen will. Noch aber fehlt der Weisheit selbständiges Wollen und Handeln.

Als ein Gut ist die Weisheit auch aufgefaßt in dem Liede Bar 3, 9—4, 4:

Wer hat ihre Stätte gefunden,
Und wer ist gedrungen zu ihren Schätzen (3, 15)?

Generation auf Generation ist untergegangen, ohne die Weisheit gefunden zu haben. Gott allein ist es,

Der die Weisheit kennt
Und sie fand mit seiner Klugheit.

Doch Gott will, daß auch die Menschen an ihr teilhaben:

Er hat sie verliehen Israel, seinem Liebling (3, 37).

Israel allein unter allen Völkern ist also im Besitze der Weisheit. Die Weisheit aber offenbart sich im Gesetz.

Bald mußten sich die Fragen aufdrängen: Kann die göttliche Weisheit nicht mehr sein als Objekt? Wenn sie existiert hat, als Gott die Welt bildete, welches ist dann ihr Verhältnis zu Gott und welches ihr Ursprung? Hat sie an der Schöpfung nicht

[1]) Joh. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament 1919 (Bibl. Zeitfr. IX, 1. 2).
[2]) Es ist Kal zu lesen.

größeren Anteil, als daß sie als Vorbild gedient hat? Antwort geben uns die Verfasser von Pro 1—9, Sirach und Weisheit.

In dem Buche der Sprüche bedeutet den Höhepunkt der Darstellung das Lob der Weisheit Kap. 8. In aller Öffentlichkeit tritt sie da auf, um ihre Stimme zu erheben und zum Guten zu mahnen, um den Frommen irdisches Glück und überirdischen Lohn in Aussicht zu stellen und den Sündern die Verwerfung anzudrohen. Möchte man da vielleicht auch denken, der Dichter habe nur die Absicht, die Weisheit lebhaft zu personifizieren, so daß es sich im Grunde genommen nur eine um poetische Figur handeln würde wie bei der Schilderung des Weibes Kap. 9, in welchem die Gottlosigkeit und Verführungskunst versinnbildet ist, so müßte der Abschnitt 8, 22 ff. uns eines Besseren belehren.

Danach ist die Weisheit von Gott „erschaffen", ist „das früheste seiner Werke", war „vor Ewigkeit ausgegossen", vor der Welt „geboren". Sie ist also etwas Objektives und nicht nur Eigenschaft Gottes, ist aus Gott in geheimnisvollem Prozeß vor Ewigkeit hervorgegangen, und da sie spricht, ist sie Person. Sie existiert von Ewigkeit her. Wenn auch mit Gott aufs engste verbunden, ist sie doch von ihm in irgendwelcher Weise unterschieden.

Sodann belehrt uns die Weisheit, daß sie „dabei war", als Gott die Welt und ihre Ordnung schuf, ja daß sie ihm zur Seite stand als „Werkmeisterin"[1]. Sie war bei der Bildung des Alls aktiv beteiligt. Gott gestaltet das Universum, die Weisheit ist seine Gehilfin. So gern hat sie sich dieser Tätigkeit hingegeben, so leicht ward ihr das Werk, das sie in der Schöpfungswoche vollbrachte, daß sie verkünden kann:

Ja ich war ganz Entzücken Tag für Tag,
Spielend vor ihm allezeit,
Spielend auf seinem Erdenrund,
Und ich habe mein Entzücken an den Menschenkindern (V. 30 b. 31),

die ich liebe und die ich glücklich machen will. Alle meine Ermahnungen, Warnungen und Drohungen bezwecken ja nur ihr Bestes. Die Weisheit ist mithin nicht nur Mitschöpferin, sondern

[1] So wird der hebr. Ausdruck von der ältesten griechischen Übersetzung (Septuaginta) wie von der syrischen und der altlateinischen Übersetzung und der Vulgata verstanden. Aquilas übersetzt: „Pflegling".

sie ist auch Mittlerin zwischen Gott und den Menschen, die sie zu Gott hinführt, freilich nicht im Sinne der spätjüdischen Theologie, welche Gott zu weit von der Welt entfernt hatte; denn Gott ist in unserm Abschnitt durchaus lebensvoll; er ist Schöpfer und Spender alles Guten.

So eifrig aber auch die Weisheit predigt und lehrt, so sehr sie ihre Liebe zu dem Menschen verkündet, so häufig sie ihm zeitlichen und ewigen Lohn verheißt, so fordert sie ihn doch nicht auf, im Gebet sich an sie zu wenden. Er soll ihr gehorchen; daß er sie verehren soll, verlangt sie nicht. Gewiß geschieht dies mit Rücksicht auf den Monotheismus, der in Gefahr geraten wäre, hätten die Juden zu Gott und zu seiner Weisheit gebetet.

Im Buche Jesus Sirach bietet die klarste Schilderung der Weisheit Kap. 24. Sie ist „aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen" (V. 3), von ihm vor der Zeit „erschaffen" (V. 8). Sie existiert also selbständig neben Gott. Und indem sie „wie ein Nebel die Erde bedeckte" (V. 3), welcher alles befruchtet, hat sie die Umwandlung des Chaos zum Kosmos bewirkt. Nun sucht sie, die „in der Höhe wohnt", überall ein Unterkommen und findet schließlich in Israel eine Stätte (V. 8). Ihr Verdienst ist es also, wenn in diesem Volke der wahre Gott verehrt wird, und wenn sie von sich sagt: „Im hl. Zelte tat ich Dienst vor ihm" (V. 10) so lehrt sie, daß sie den Kult angeordnet und eingerichtet hat. Wie die Gestaltung des Alls, so ist auch der Gottesdienst auf sie zurückzuführen. Sie ist also ein selbständig handelndes Wesen. Wenn darum der Schriftsteller nach dem Lobpreis der Weisheit sagt: „Das alles gilt von dem Gesetz, das uns Moses gab" (V. 23), so will er nicht behaupten, daß die vorher beschriebene Weisheit eine Personifikation des Gesetzes ist; denn das Gesetz hat ja nicht am Anfange der Zeiten existiert und hat auch nicht zur Bildung der Welt beigetragen, sondern er stellt fest, daß das Gesetz eine Offenbarung der göttlichen Weisheit ist, und daß infolgedessen das Gesetz dem Menschen Weisheit und Gottesfurcht vermittelt und ihn zu seinem Ziele, zu Gott führt.

Den Höhepunkt der Weisheitsspekulation bezeichnet das Buch der Weisheit, und in diesem ist am bedeutungsvollsten der Abschnitt 7, 22—8, 1. Die Weisheit ist „ein Hauch der göttlichen

Allmacht, ein Ausfluß seiner Herrlichkeit, ein Spiegel seiner Wirksamkeit, die Ausstrahlung des ewigen Lichtes, ein Bild seiner Güte" (7, 25. 26). Mag die Wendung „Ausfluß" den Ausgang der Weisheit aus Gott mit dem Hervorfließen des Wassers aus einer Quelle oder mit dem Strahl eines Lichtes vergleichen, jedenfalls deutet der Verfasser, wie mit dem Wort „Hauch", an, daß die Weisheit teil hat an dem göttlichen Wesen. Aber gleichzeitig lehrt er damit, daß sie in engster Verbindung mit Gott steht und ohne Gott nicht gedacht werden kann. Die Weisheit lebt nun mit Gott zusammen und besitzt seine Liebe (8, 3), ist Beisitzerin an seinem Thron (9, 4) und eingeweiht in seine Geheimnisse (8, 4), wird vom Himmel auf die Erde gesandt (9, 10). Sie besitzt also auch eine gewisse Selbständigkeit, ist Person. Was ihr Verhältnis zur Welt anlangt, so war sie zugegen, als Gott die Welt schuf (9, 9), aber in dem Sinne, daß sie bei der Bildung des Alls tätig mitgewirkt hat; denn sie wählt ja Gottes Werke aus (8, 4), d. h. er überläßt es ihr, welche Werke zur Ausführung kommen sollen, sie ist es, welche alles wirkt (8, 5), sie vermag alles (7, 27), ist „Erzeugerin" (7, 12) und „Künstlerin des Alls" (7, 22). Von allen ihren Geschöpfen nimmt sie sich am meisten des Menschen an, nicht nur, indem sie die Welt im Dasein erhält, alles erneuert (7, 27) und alles regiert (8, 1; 7, 24), sondern sie liebt den Menschen (7, 23); ihr verdankt er alle Kenntnisse (7, 17—21; 8, 8), ihr schuldet er es, wenn Gott ihn liebt; denn indem sie heilig ist (7, 22) und sich von Sünde fern hält (1, 4), hat sie das Bestreben, den Menschen zur Tugend und Gottesfurcht anzuleiten. Sie redet ihm liebevoll zu und mahnt ihn, die Gebote Gottes zu befolgen, ratet ihm zum Guten (8, 9), stattet ihn mit Tugend aus (8, 7) und lehrt ihn, auf rechtem Wege zu wandeln (9, 11), und indem sie bei ihm Einkehr hält, macht sie ihn zum Freunde Gottes (7, 27).

Doch so weit der Verfasser des Buches der Weisheit in der Hypostasierung der Weisheit geht — eine gewisse Dunkelheit bleibt auch bei ihm bestehen. Die Weisheit ist bei ihm offenbar Person: sie ist aus Gott hervorgegangen, sitzt neben ihm auf dem Thron, wirkt mit ihm, führt die Menschen zu ihm hin. Er nennt sie aber nicht selbst Person, und über das Verhältnis der Weisheit zu der göttlichen Natur äußert er sich ebenfalls nicht.

Dies ist ein Problem, dessen Lösung einer späteren Reflexion auf Grund neuer Offenbarungen vorbehalten war. Außerdem wäre es methodisch verfehlt, wollten wir vom Alten Testament Begriffsbestimmungen verlangen, welche erst von den durch die griechische Philosophie geschulten Kirchenvätern in den harten Glaubenskämpfen des vierten und fünften Jahrhunderts entwickelt worden sind.

Die alttestamentlichen Schriftsteller haben das Geheimnis, das in der Weisheit verborgen liegt, kaum geahnt. Eine scharfe Scheidung zwischen Gott, dessen Weisheit sie preisen, und der persönlichen Weisheit selbst findet sich bei ihnen nicht. Der fleischgewordenen Weisheit war es vorbehalten, uns darüber zu belehren, wer die Weisheit ist, welche bei Gott wohnt und aus Liebe zu den Menschen umhergeht, um alle einzuladen, welche guten Willens sind, nach der der Mensch sich sehnt und die ihn zum Freunde Gottes macht. Doch sehen wir, daß die Darstellung der Weisheit immer ausführlicher und deutlicher wurde, je näher die Zeit kam, da die Weisheit selbst sich offenbaren wollte. Es hätte nahegelegen, die Figur des Jahveengels und die Weisheit zu identifizieren. Beide nehmen sich der Patriarchen an und leiten das Volk durch die Wüste (vgl. Sap 10). Interessant ist es auch, daß der Messias und die Weisheit in charakteristischen Zügen übereinstimmen. Wenn Gott zu dem Messias sagt: „Aus mir, vor der Morgenröte habe ich dich gezeugt" (Ps 110, 3; vgl. Ps 2, 7), so denken wir an das Hervorgehen der Weisheit aus Gott (Prv 8, 24 f.; Sir 24, 3), und wie der Messias im Himmel zur Rechten Gottes thront (Ps 110, 1), so auch die Weisheit (Sap 9, 4). „Wer sich nur eine Person neben Gott thronend denken konnte, dem mußten die zwei zu einer verschmelzen" [1]). Für die Auffassung wenigstens der hellenistischen Juden ist es auch bemerkenswert, daß die alte griechische Übersetzung von dem erwarteten Davidssproß sagt: „Seine Ausgänge sind von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit" (Mich 5, 2), eine Wendung, welche an Prv 8, 22; Sir 24, 9 mahnt.

Im Neuen Testament ist, wie die Vereinigung Jahveengel und Christus, so auch die Verbindung Weisheit und

[1]) H. Windisch, Die Weisheit und die paulinische Christologie. Neutestamentliche Studien für Georg Heinrici (Untersuchnngen zum N. T. Nr. 6) 1914, 229.

Christus vollzogen worden. Der hl. Paulus nennt Christum den „Erstgebornen der ganzen Schöpfung" (Kol 1, 15; vgl. Prv 8, 22; Sir 1, 4) und „Bild Gottes" (Kol 1, 15; vgl. Sap 7, 26). Alles ist durch Christus erschaffen (Kol 1, 16; vgl. Prv 8, 30; Sap 7, 22[a]; 8,6), und er bewirkt, daß alles erhalten bleibe (Kol 1, 17; vgl. Sap 8, 1; 7, 27). Christus hat die Israeliten in der Wüste geleitet und vor dem Untergange bewahrt (1 Kor 10, 4; vgl. Sap 10, 17 f.; 11, 4). Ja Paulus nennt Christum „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1, 24)[1]).

Der Verfasser des Hebräerbriefes bezeichnet Christum als „Ausstrahlung der Herrlichkeit und Siegel des Wesens Gottes" (1, 1–3; vgl. Sap 7, 25. 26), und die Logoslehre in dem Prolog des Johannesevangeliums stimmt auffallend mit der Lehre des Alten Testaments von der Weisheit überein[2]). Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn schon die ältesten kirchlichen Schriftsteller die Weisheit mit Christum identifizierten[3]).

Auffallend dagegen ist es, daß im späteren Judentum, welches doch mehrere Hypostasen entwickelt hat, gerade die Weisheit sehr zurücktritt. Man schweigt zwar nicht gänzlich von ihr, aber man begnügt sich, sie mit dem Gesetz gleichzustellen oder dieses in ähnlicher Weise zu verherrlichen, wie im Alten Testament die Weisheit gepriesen wird[4]). Der Grund dafür liegt einmal in der Opposition gegen das junge Christentum, welches in der alttestamentlichen Weisheit Christum erblickte, sodann in der Ablehnung der „heidnischen" Weisheit seitens des Rabbinismus.

---

[1]) Über die Bekanntschaft des hl. Paulus mit dem Buche der Weisheit vgl. Grafe, Das Verhältnis der paulin. Schriften zur Sapientia Sal. Theol. Abh. zu Weizsäckers 70. Geburtstag 1892, 251—286. P. Heinisch, Das Buch der Weisheit 1913, XLII f. H. Windisch 222 f. Dieselbe wird bestritten von F. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos (Forsch. zur Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 5) 1913, 113—126.

[2]) Heinisch, Das Buch der Weisheit XLIV.

[3]) Iren. Adv. haer. 4, 20, 3. Justin Dial. c. Tryph. 129. Andere Beispiele bei Al. Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches 1914, 106 ff. [4]) Weber[2] 14—25.

II. Die babylonisch-assyrische Literatur.

1. Personifikation der Natur.

In der religiösen Literatur der Babylonier und Assyrer begegnen uns Personifikationen überaus häufig [1]). Gern schreibt der Dichter leblosen Gegenständen Empfinden zu oder redet sie an und läßt sie Antwort geben. In einem Hymnus, welcher am letzten Tage des Neujahrsfestes, bei der Rückkehr Marduks in sein Heiligtum, in feierlicher Prozession gesungen wurde, heißt es:

Herr, bei deinem Einzug in das Haus möge dein Haus sich deiner freuen . . .
Deine Stadt möge zu dir sagen: Beruhige dich! dein Haus möge sich deiner freuen.
Babylon möge zu dir sagen: Beruhige dich! dein Haus möge sich deiner freuen . . .
Deine Stadt Nippur verwirf nicht. Herr, beruhige dich! möge sie zu dir sagen [2]).

Ein Gebet, welches der Beschwörungspriester beim Sonnenuntergang nach Beendigung der kultischen Handlungen an den Sonnengott richten sollte, beginnt also:

Schamasch, wenn in des Himmels Inneres du eintrittst,
Mögen die Riegel des glänzenden Himmels Gruß dir zurufen,
Mögen die Türflügel des Himmels dir huldigen [3]).

(Diese beiden Lieder erinnern sehr an Ps 24, 7—9.)

Oder der Beschwörungspriester, der von Schamasch ein günstiges Zeichen erfleht, redet den Gott in folgender Weise an:

[Wenn] du [hervorgehst, Schamasch], mögen die kühlen Wasser [dich] begrüßen
. . . Sie mögen [dir] huldigen! [4])

---

1) Auch an dieser Stelle möchte ich nicht unterlassen, meinem verehrten Kollegen Herrn Prof. Dr. Br. Meißner in Breslau für die wertvollen Winke zu danken, welche er mir für den folgenden Abschnitt gegeben hat.

2) F. H. Weißbach, Babylonische Miszellen 1903, Tafel 13 f. S. 36 ff. Übersetzung von A. Ungnad bei H. Greßmann, Altorientalische Texte u. Bilder zum Alten Testament I (1909) 85.

3) Anast. Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš 1912, N. 7 S. 59. Greßmann I 83. H. Zimmern, Babylonische Hymnen u. Gebete 1906. 1911 (Der Alte Orient VII 3. XIII, 1) I, 15.

4) Schollmeyer, N. 15 Z. 16 f. L. W. King, Babylonian Magic and Sorcery, London 1896, N. 60.

Der Beschwörungspriester wendet sich ferner unmittelbar an die Pflanzen, deren er zur Heilung des Kranken bedarf:

Tamariske, du vollkommner Baum, dem Felde entsprossen,
Deine Krone zum Himmel, deine Wurzel zur Erde . . .
Maschtakalpflanze, du herrliches Kraut, der Tiefe entsprossen,
Zum Himmel deine Blüte, zur Erde deine Wurzel . . .
Deine . . . möge der Priester läutern [1]).

2. Personifikation körperlicher Zustände und Vorgänge.

Die Babylonier schrieben Krankheit und Unglück dem Einwirken böser Geister zu [2]). Im Grunde genommen sind dieselben nichts anderes als personifizierte Krankheiten und Heimsuchungen, wie sich aus einzelnen Namen noch erkennen läßt: Namtar, die Pest, Aschakku, die auszehrende Krankheit [3]). Ebenfalls Namen von Krankheiten sind Bennu, Ṣidanu und Miḳtu; erstere befiel die Muskeln, war vielleicht Epilepsie [4]), letztere waren eine Art Fieber [5]). Auch den Zahnschmerz führte man auf einen Dämon zurück, den man durch Beschwörung zu bannen suchte. Man glaubte, daß derselbe als Wurm dem Menschen das Blut aussauge [6]). Daß es sich bei Krankheitsdämonen ursprünglich um Personifikationen handelt, dürfte auch aus folgender Beschwörung hervorgehen:

Ein böser Fluch hat wie ein Dämon einen Menschen befallen.
Jammer, Schmerz hat ihn befallen.
Unseliger Jammer hat ihn befallen.
Ein böser Fluch, Bann, Seuche!
Jenen Menschen schlachtete der böse Fluch wie ein Lamm dahin.
Sein Gott wich aus seinem Leibe.
Seine fürsorgende Gattin stellte sich abseits [7]).

---

1) Šurpu Tafel IX, 1. 2. 9. 10. 13. H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion I, Die Beschwörungstafeln Šurpu 1896, 44 ff.

2) M. Jr. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens I (1905), 278 ff.

3) Jastrow I 279.

4) K. Sudhoff, Die Krankheiten bennu und ṣibtu der babylonisch-assyrischen Rechtsurkunden. Archiv f. Geschichte der Medizin IV (1911), 353—369.

5) P. Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen 1900, 389 f. Keilinschriftl. Bibliothek (KB) VI, 1. Hier sind auch noch andere Krankheiten bzw. Krankheitsdämonen genannt.

6) B. Meißner, Assyriologische Studien II, Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft (1904), 220—225. Text der Beschwörung auch bei Greßmann I, 28.

7) Šurpu V/VI 3. 1 ff. Zimmern, Beiträge 24 ff.

Die Krankheit wird also als Person gedacht, da sie an Stelle des Schutzgottes von dem Menschen Besitz ergreift. Anderseits aber wird sie doch nicht als selbständiges, persönliches Geistwesen aufgefaßt, da sie mit dem Dämon verglichen, nicht mit ihm identifiziert wird. Auch daß der „Fluch" in Parallele mit Jammer, Schmerz gestellt wird, die den Menschen befallen haben, zeigt, daß die Krankheit doch nicht klar zur Persönlichkeit entwickelt worden ist. Freilich werden wiederum in dem Mythos von Nergal und Ereschkigal von Nergal die bösen Dämonen, Unglück und Krankheiten, an den Toren der Unterwelt als Wächter aufgestellt, nachdem Ereschkigal Namtar, die Pest, als ihren Boten nach dem Himmel gesandt hatte[1]. Diese Figuren schweben also in der Mitte zwischen realen Wesen und körperlichen Zuständen.

Eine Personifikation des bösen Fluches ist Dimetu:

Dimetu ist aus der Meerestiefe heraufgestiegen.
Der Bann ist aus dem Himmel herabgekommen.
Die bösen Geister haben wie Gras die Erde bedeckt.
Nach allen vier Winden verbreiten sie Schrecken und Glut und Feuer.
Die Leute aller Orten peinigen sie, gehen ihnen zuleibe . . .
Durch Fluch, Bann ward sein Leib bedrückt.
Durch Atemnot, Husten seine Brust geschwächt . . .
Über jenen Menschen brach Jammer und Schmerz herein, völlig ward er aufgelöst[2].

Dimetu erscheint also bald als ein menschlicher Zustand, bald als ein außermenschliches Wesen, welches selbständig handelt und die Leute peinigt. Sie kommt aus der Meerestiefe herauf, aber auch aus dem Himmel herab. Vielleicht hat sie in der Phantasie der Babylonier vogelartige Gestalt gehabt[3]. Man erinnert sich bei ihrer Beschreibung der Schilderung des Fluches Ps 78, 31 oder des Todes, der die Menschen weidet Ps 49, 15. Indes ist der Babylonier bei Dimetu offenbar bei der Personifikation nicht stehen geblieben, sondern hat ihr Realität zuerkannt. Sonst hätte er auch schwerlich versucht, durch Beschwörungen, Anrede an sie usw. sich ihrer zu erwehren. Um eine Krankheit zu vertreiben, hätte er lediglich natürliche Mittel, Kräuter usw. angewendet.

[1] Text des Mythos bei Jensen KB VI, 1 S. 74 ff. Greßmann 70.
[2] Šurpu VII, 1 ff. Zimmern, Beiträge 36 ff.
[3] Zimmern, Beiträge 37 [1].

Hier sei auch hingewiesen auf die Figur der Ṣaltu, der personifizierten Zwietracht, welche in einem altakkadischen Liede, in dem die Schlachtengöttin Ischtar verherrlicht wird, auftritt. Die Götter wünschen, daß ein Wesen gebildet werde von starkem Wuchs, höher als Bäume, mit klugem Sinn und mit grimmiger Stimme, das imstande wäre, der ungestümen Ischtar als Partnerin entgegenzutreten. Ea schafft ein solches Wesen in der Ṣaltu, und gibt ihr Anweisung, wie sie sich bei der Begegnung mit Ischtar verhalten solle. Der Schluß des Liedes ist nicht erhalten. Zimmern vermutet, daß die Ischtar die Ṣaltu zuletzt als Genossin angenommen und sich ihrer im Kampfe bedient habe[1]).

3. Göttliche Hypostasen.

Wenn in der babylonischen Religion von Personifikationen die Rede ist, so denken wir vor allem an die Götter. In der Tat sind dieselben ja nichts anderes als persönlich vorgestellte Naturerscheinungen und Kräfte, die in der Welt sich wirksam erweisen und zumal den Menschen berühren. Dazu kommen abstrakte Begriffe, die man ebenfalls mit Persönlichkeit ausgerüstet hat. Bei den meisten dieser Gestalten ist ihre ursprüngliche Natur noch recht durchsichtig. Anu ist der Himmel, Enlil die Erde, Ea die Wassertiefe, Schamasch die Sonne, Sin der Mond, Marduk die Frühlingssonne, Nergal die Unterwelt, Nusku das Feuer. Ferner ist Schamasch die personifizierte Gerechtigkeit, Ninib (richtig wohl: Ninurta) der Krieg, Ea, Marduk und Nabu die Weisheit, Ischtar die Fruchtbarkeit, das weibliche Element. Diese Erscheinungen, Kräfte und Begriffe sind aber als mit Vernunft und Willen ausgestattete, völlig selbständig handelnde und für sich existierende Wesen gedacht. Wir können dieselben also mit den Personifikationen göttlicher Eigenschaften, wie wir ihnen im Alten Testament begegnet sind, nicht gut in Parallele stellen. Auch die Gemahlin des Nabu, Taschmetu, welcher, wie ihr Name „Erhörung" besagt, Personifikation einer Idee ist (in einem Keilschrifttext wird sie überdies als „Herrin der Erhörung, Zuwendung" bezeichnet[2]),

---

1) H. Zimmern, Ištar und Ṣaltu, ein altakkadisches Lied 1916 (Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 68, 1).

2) Zimmern, Ištar und Ṣaltu 2[3].

ist in allen Urkunden eine große Göttin mit eigenem Wirkungskreis. Sie hat ihren Tempel und ihren Kult, und ihr Name begegnet uns auch in Eigennamen[1]), ein Zeichen, daß man dieselbe als selbständige Person angesehen hat. Vielmehr müssen wir fragen, ob in der babylonischen Religion außer diesen Göttern sich nicht doch bloße Personifikationen göttlicher Eigenschaften nachweisen lassen, welche nicht zu wirklichen Göttern entwickelt worden sind, die lediglich poetische Figuren geblieben sind, die allein in der Phantasie des Dichters Selbständigkeit und Realität erlangt haben, oder aber die nur zu Hypostasen weitergebildet sind, zu Gestalten, die noch in der Mitte schweben zwischen dichterischer Personifikation und Realität, bald als Eigenschaft erscheinen, bald aber handelnd auftreten losgelöst von der Gottheit, als deren Eigenschaft sie eben noch gedacht wurden.

In der Tat haben die Babylonier die Eigenschaften, mit denen sie ihre Götter ausstatteten, verselbständigt. Sie dachten diese Eigenschaften sich nämlich gern auch als göttliche Wesen, als Untergötter, die sich als Kinder des Hauptgottes repräsentierten oder aber im Dienst des Hauptgottes standen, seine Befehle vollzogen und seinen Ruhm vermehrten, also gleichsam seinen Hofstaat bildeten. Äußeren Anstoß zu dieser Entwicklung gab vielleicht das Hofzeremoniell. Wenn der babylonische und der assyrische König, der Vertreter der Gottheit auf Erden, viele Kinder hat und von zahlreichem Personal umgeben ist, so muß doch auch der Gott selbst untergeordnete Gottheiten zur Verfügung haben, die seines Winkes gewärtig sind! Während also in der babylonischen Religion auf der einen Seite ähnliche Götterfiguren verschmolzen, wurde anderseits auf diese Weise das Pantheon vergrößert durch Gestalten, deren Realität nicht immer ganz faßbar ist, die also — bei aller Verschiedenheit — doch an die Personifikation der Eigenschaften Jahves und an die göttlichen Hypostasen des Alten Testaments erinnern und wenigstens in etwa mit diesen verglichen werden können.

Götternamen, in denen sich die verschiedenen Seiten eines Gottes widerspiegeln, sind in reicher Zahl in alten Listen ver-

1) Knut L. Tallqvist, Neubabylonisches Namenbuch 1906, 288 (Acta Societatis Scientiarum Fennicae XXXII, 2).

zeichnet, welche in der Bibliothek Assurbanipals aufgefunden worden sind [1]. Es muß und kann hier genügen, aus der unabsehbaren Schar dieser Figuren einige wenige herauszuheben, die zwischen wirklichen Göttern und bloßen Eigenschaften eines Gottes in der Mitte schweben.

Wie weit die Babylonier in der Hypostasierung gingen, kann man daraus ersehen, daß die Namen šar-ur und šar-gaz, welche zur Zeit des Gudea Bezeichnungen für Waffen des Gottes Ningirsu sind, in späterer Zeit mit dem Dingir-Zeichen erscheinen, also zu niederen Gottheiten gemacht worden sind [2]. Ferner heißt es in einem Prozessionsliede auf die Göttin Ninkarrak:

Ihr göttliches Emblem wandelt wie ein Himmelslicht vor ihrem Angesichte.
Der Gott Schumach, der getreue Diener des Egalmachchu, geht vor ihm her [3].

Bei der Prozession wurde das Götteremblem vor der Göttin getragen. Im Text ist der Ausdruck dafür mit dem Gotteszeichen versehen. Schumach heißt „die erhabene Hand". Es handelt sich wohl um ein Emblem in Form einer Hand [4]; wahrscheinlich soll dasselbe die Macht der Göttin versinnbilden. Diese „Hand" wurde nun zu einer Untergottheit erhoben.

Beinamen von Göttern entwickelten sich bereits in der frühesten Zeit zu eigenen Gestalten. Ninchursag ist die Mutter der Götter und der Menschen. Diesem Wesen entsprechend heißt sie bei Gudea auch Nintud „Herrin" = Gebärerin. Allein im Kodex Hammurapi wird Nintud an elfter Stelle nach Nergal angeführt. Sie ist also jetzt eine selbständige Göttin für sich [5].

---

1) Veröffentlicht in den Cuneiform Texts from Babylonian Tablets (CT) XXIV und XXV. Zu ersterem Band vgl. P. Michatz, Die Götterlisten der Serie An = (ilu) Anum. Bresl. Diss. 1909. Zum Ganzen vgl. H. Zimmern, Zur Herstellung der babylonischen Götterliste An = (ilu) Anum. Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 63 (1911) Heft 4. Ant. Deimel, Pantheon Babylonicum. Nomina Deorum ex textibus cuneiformibus excerpta, Rom 1914. Die Namen des Schamasch und seiner Familie sind zusammengestellt von Schollmeyer, Sum.-babyl. Hymnen und Gebete 11 ff.

2) Thars. Paffrath, Zur Götterlehre der altbabylonischen Königsinschriften 1913, 61 ff. (Stud. zur Geschichte und Kultur des Altertums VI, 5. 6).

3) Joh. Nikel, Ein neuer Ninkarrak-Text 1918, 2 f. Vs. Z. 21—24. (Stud. zur Geschichte und Kultur X, 1).

4) Nikel 10. Zu dem Gotte Schumach vgl. Deimel 257.

5) Paffrath, Zur Götterlehre 67 ff. Kod. Hammurapi XVIII r 40.

Nach einem zu Assur gefundenen Texte sollen zusammen mit Nusku eine ganze Anzahl Gestalten bei dem Kranken eintreten, so „Willfahren", „Rechtleitung", „Vollkraft", „Schutzgottheit", „Üppigkeit", „Fülle", „Überfluß", „Gedeihen", „Erhörung" (tašmû), „Willfahren", „Zuwendung" [1]).

Es sind dies offenbar Personifikationen der freundlichen Gesinnung, die man seitens des Gottes Nusku erwartete, und des Segens, den man von ihm erflehte.

Vor allem aber sind hier zwei Namen zu erwähnen, die, wenn auch Untergottheiten bezeichnend, in Wirklichkeit doch Eigenschaften eines Hauptgottes angeben, nämlich Kettu „Treue", „Recht", Sohn des Sonnengottes (Stamm kûn) [2]) und Mescharu „Gerechtigkeit" (Stamm jašar), der ebenfalls als solcher gilt [3]). In diesen beiden Gestalten wird vor allem Schamasch als Richtergott gezeichnet. Zimmern macht dabei aufmerksam auf Ps 89, 15:

Recht und Gerechtigkeit sind die Grundfesten deines Thrones,
Gnade und Treue gehen vor dir her

als Parallele [4]), wozu allerdings Deimel bemerkt, daß bei den Babyloniern diese Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Gnade nicht nachweisbar ist [5]). Nach Philo Bybl. (Euseb. Praep. I, 10) erwähnt die phönizische Kosmogonie die gleichen Figuren in *Συδυκ* und *Μισωρ* (d. i. ṣedeḳ und mîšôr) [6]).

Daß die Babylonier die in den Namen „Recht" und „Gerechtigkeit" hervortretenden Eigenschaften des Schamasch in der Tat verselbständigt haben, zeigen die für den Wahrsage-(bâru-) Priester bestimmten Ritualtafeln [7]). Hier lesen wir die Anweisung:

Vor Sonnenaufgang sollst du vor Schamasch ein Opfer zurichten:

1 Räucherbecken sollst du vor Schamasch stellen,
1 Räucherbecken sollst du vor Hadad stellen,
1 Räucherbecken sollst du vor Marduk stellen,

---

1) Zimmern, Ištar und Ṣaltu 2 [3].

2) CT XXIV, 31, 82. Deimel 158.

3) CT XXV, 21 R 14. Deimel 183.

4) Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament (KAT) 3. Aufl. von H. Winckler und H. Zimmern 1903, 370.

5) Deimel 158.

6) KAT [3] 224 [1]. H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. 1903, 8 [3].

7) N. 1—20 Z. 127 ff. Zimmern, Beiträge II. Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger 1901, 94 ff.

1 Räucherbecken sollst du vor Aja [1]) stellen,
1 Räucherbecken sollst du vor Bunene [2]) stellen,
1 Räucherbecken sollst du vor Kettu stellen,
1 Räucherbecken sollst du vor Mescharu stellen,
1 Räucherbecken sollst du vor den Schutzgott stellen.

Ebenso soll nach dem gleichen Zeremoniell der Wahrsage-Priester vor all diese Gottheiten je einen Tisch hinter das Räucherbecken stellen, das Räucherbecken vor denselben bestreuen, Fleischstücke vor sie hinlegen und ihr Räucherbecken anzünden, schließlich ihnen je vier Krüge Wein spenden und sich vor ihnen niederwerfen [3]).

Wie in dem Beschwörungsritual, so erscheinen Kettu und Mescharu auch in Hymnen als Untergötter, so wenn der Beter sich an Schamasch wendet:

Recht (kitti) stehe zu deiner Rechten,
Gerechtigkeit (mêšari) stehe zu deiner Linken [4]).

Zu diesem Satz vergleiche man die Bitte:

Meine Göttin stehe zu meiner Linken,
Der schirmende Gott möge an meiner Seite gehen [5]).

Zwar sind in den vorher zitierten Zeilen gerade die Anfangsworte abgebrochen, aber die Ergänzung kitti und mêšari ist fast sicher, da unmittelbar vorher der Aja, der Gemahlin des Schamasch, und des Bunene, seines Dieners, gedacht ist. Die gleiche Vorstellung begegnet uns auch in dem an Schamasch gerichteten Segenswunsch:

Möge Gerechtigkeit (mêšaru), dein geliebter Bote, dich recht leiten [6]).

Hier ist Mescharu neben Aja genannt. Wenn dagegen Schamasch als „Herr des Rechts und der Gerechtigkeit“ (bêl ketti u mišari) angerufen wird [7]) oder eine Beschwörung bestimmt ist für „Schamasch, den Herrn der Gerechtigkeit und des Rechts (bêl mêšari u kitti), der leitet das Obere und das Untere“ [8]), so werden Kettu und Mescharu wohl nicht als Götter gedacht, sondern nur als Eigenschaften des Sonnengottes. Auch in der Wendung, Schamasch „setze fest Recht und Gerechtigkeit“ (kitti u mišari [9]), handelt es sich um Entscheidungen des höchsten Richters. In der

[1]) Gemahlin des Schamasch.
[2]) Diener des Sonnengottes.
[3]) Z. 136 ff.
[4]) Schollmeyer, N. 10 Z. 12 f.
[5]) Schollmeyer, N. 14 Z. 27 f.
[6]) Schollmeyer, N. 7 Z. 7/8.
[7]) Schollmeyer, N. 9 Z. 2; N. 22 Z. 1; N. 27 Z. 1.
[8]) Schollmeyer, N 4 Unterschrift.
[9]) Schollmeyer, N. 6 Z. 2.

Wendung: „Schamasch, die Gerechtigkeit erhebt zu dir ihr Haupt“ [1]) ist die Gerechtigkeit wahrscheinlich Metonymie für „die gerechten Menschen“.

Wie sehr die Figuren Kettu und Mescharu zwischen persönlicher Selbständigkeit und bloßer Personifikation schwanken, ergibt sich ferner daraus, daß Kettu auch als Tochter (dumu-sal) des Schamasch aufgefaßt wird [2]), und in einer Anweisung an den Wahrsage-Priester als Tochter des Anu erscheint [3]), während Mescharu anderseits in dem Hofstaat des Addad eine Stelle findet [4]).

In der Umgebung des Schamasch begegnen uns ferner Figuren wie Nigzida, sein Vezier zur Rechten, Nigsisa, sein Vezier zur Linken, und unter weiteren Vezieren Niggina, neben denen Kettu als Sohn (dumu) des Sonnengottes genannt ist [5]). Nigzida und Niggina aber sind identisch mit Kettu, während Nigsisa sich mit Mescharu deckt [6]).

Zum Hofstaat des Schamasch gehören sodann Ditar „Richter“, Ditaranki „Richter des Himmels und der Erde“, und Ditarsisa „Richter der Gerechtigkeit“, letztere als Paukenschläger des Sonnengottes bezeichnet [7]), obwohl doch Schamasch selbst der höchste Richter ist und seine Gerechtigkeit durch Kettu und Mescharu repräsentiert wird.

Gestalten, die ebenfalls deutlich Eigenschaften und Tätigkeiten des Schamasch personifizieren, sind neben andern Šakuššakalamma „Herzensberuhigung des Menschen“, sein Paukenschläger, Šaggachulla „Herzensfreude“, sein Bote [8]), Sisa „der recht leitet“, und Sisakalamma „Leiter der Welt“ [9]). Dieselben sind doch tatsächlich nichts anderes als Eigenschaften des Schamasch, werden aber als seine Untergötter angeführt.

Uznu „Ohr“, im geistigen Sinne „Einsicht“, und Chasisu „Verstand“ [10]) sind zwei Veziere der Damkina, der Gattin des Ea. Daß man wenigstens den letzteren als einen Gott betrachtet

1) Schollmeyer N. 5 Z. 14.
2) Deimel 158 (sub Ki-it-tum) und 196 (sub Niggina).
3) Ritualtafeln N. 75—78, Z. 40. Zimmern, Beiträge II 192.
4) CT XXV 21 R. 14 vgl. Zimmern, Zur Herstellung 117.
5) CT XXV 26 Vs. 9 ff. XXIV, 31, 70 ff.
6) Deimel 196. Zimmern, Zur Herstellung 100.
7) CT XXIV 32, 100; 31, 88; 31, 89 b XXV 26, 24 a, 26. Deimel 108.
8) CT XXIV 31, 90, 92. XXV 26, 28, 29. Deimel 249. 250.
9) CT XXIV 32, 101, 102 ab.
10) CT XXIV 24, 29, 96; 16, 47. Zimmern, Zur Herstellung, 113. Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch, 285 b.

hat, zeigt die Anrufung: „(Gott) Chasisu möge dich lösen" [1]), indem hier Chasisu neben vielen andern Göttern genannt wird. Daß er im Gefolge des Weisheitsgottes Ea auftritt, beweist aber, daß er doch nur dessen Intelligenz repräsentiert. Anderseits wird Chasisu mit Nabu identifiziert [2]).

Daß die Gestalten, die wir bisher besprochen haben, größtenteils nicht als reale Götter angesehen wurden, dürfte wohl auch daraus sich ergeben, daß unter dem Gefolge des Schamasch u. a. sich finden Pförtner, Barbiere, Paukenschläger, Wagenlenker, Boten, mehrere Richter, Hirten, Läufer, der Traumgott [3]). Ebenso haben Marduk und seine Gemahlin Sarpanitu um sich Bäcker, Mundschenken, Friseusen, Späher; ja selbst vier Hunde des Marduk werden in der Götterliste aufgezählt [4]). Ea wieder hat Untergötter, welche Berufsarten veranschaulichen, wie den Obstbau, Fischfang, Vogelfang [5]). Etwas größere Selbständigkeit besitzen dagegen jene Gestalten, welche als Hypostasen des weltschöpferischen und welterhaltenden Wortes der Gottheit anzusprechen sind [6]).

Indem wir viele andere Figuren übergehen, deren Persönlichkeit nicht klar erkennbar ist, sei noch an die merkwürdige Gestalt des Mummu erinnert. Nach dem babylonischen Weltschöpfungsepos Enuma eliš waren zuerst da Apsu, Personifikation des Süßwassers, und Tiamat, Personifikation des Salzwassers, außerdem aber Mummu, der Vezier des Apsu (I, 30 sukkallašu), welcher auch dem Apsu den Rat erteilt, die Götter zu vernichten (I. 47 ff.). Mummu und Apsu werden von Ea überwältigt (I, 98 II, 55 [?]). Mummu hat auch das Gottesdeterminativ, nicht aber Apsu und Tiamat (I, 47 und I, 31 nach einer Variante). Bei den Sumerern war vielleicht Mummu an Stelle der Tiamat zweites Prinzip der Weltschöpfung [7]). Nach diesen Stellen ist also Mummu als Person gedacht worden, wenn er auch eine Personifikation ist wie die großen Götter. Anderseits aber wird Ea genannt mummu bân kâla „Mummu, der alles bildet" [8]), Marduk er-

1) Šurpu VIII, 21 Zimmern Beiträge 43.
2) Deimel 135.
3) Schollmeyer 15 ff. Zimmern, Zur Herstellung 116.
4) Zimmern, Zur Herstellung 113. 5) Ebd. 114.
6) Darüber näheres in meiner Schrift: Das Wort im AT und im Alten Orient (Bibl. Zeitfragen X). 7) Deimel 17, 181.
8) Merodachbaladanstein Col. III, 5 KB III, 1. 1892, 186.

hält nach Besiegung der Tiamat unter andern (50) Namen die ehrende Bezeichnung „Mummu der schuf“ [1]), und wird in einem Hymnus angerufen als „Sohn des Mummu d. i. des Ea“ [2]), Nabu, der Sohn des Marduk, wird in einem Hymnus gepriesen als „die Weisheit des Mummu, der Erzeuger der Söhne [der Götter]“ [3]). Hier ist also Mummu Eigenschaft oder Begriff. Daß er zu einer Person trotz seiner Stellung im Schöpfungsepos nicht entwickelt worden ist, ergibt sich wohl auch daraus, daß er in den großen Götterlisten CT XXIV und XXV fehlt.

Von den verschiedenen Deutungen, welche der Ausdruck Mummu gefunden hat [4]), ist die Erklärung Jensens „Form, Gestalt“ [5]) fast allgemein angenommen worden. Dieses Wort würde gut passen zur Bezeichnung des Ea, Marduk, Nabu als Mummu, auch zu der Darstellung des Schöpfungsepos, nach welchem am Anfange nur das Chaos — Apsu und Tiamat, deren Wasser zusammen sich mischten — und Mummu existiert haben. Auch auf die uns von Damascius bzw. seinem Gewährsmann Eudemus von Rhodus überlieferte babylonische Kosmogonie kann Jensen sich stützen. Nach diesem ist *Μωυμίς* (mummu) Sohn der Urprinzipien *Ἀπασών* (apsu) und *Ταυθέ* (tiamat), und Damascius erklärt *Μωυμίς* als *ὁ νοητὸς κόσμος ἐκ τῶν δυεῖν ἀρχῶν παραγόμενος* „die geistig vorzustellende Welt“ oder „die Welt als Vorstellung“, „die aus den beiden Prinzipien hervorgeht“ [6]). Eine Schwierigkeit steht dieser Deutung freilich entgegen, daß auch Tiamat, das ungeordnete Chaos, als mummu bezeichnet wird und daß mummu durch rigmu „Geräusch, Lärm“ erklärt wird. Darum hat Böhl eine andere Deutung vorgeschlagen: mummu ist nach ihm von dem Stamm amû „reden“, dann „denken, planen“ abzuleiten; auf den gleichen Stamm geht amâtu „Wort“ zurück [7]). Mummu würde dann „Wort“ heißen. In der Tat ist ja nach babylonischer Auffassung durch

---

1) Enuma eliš VII, 76.

2) Joh. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk N 1 R 23 (Beitr. z. Assyriologie V 1906 312).

3) nîmeḳu mummu bân binûtu (ilâni) Strong, A Hymn of Nebuchadrezzar Vs. Z. 14. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 20, 1898, 154—162.

4) Muß-Arnolt, Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch I 552f.

5) KB VI, 1 (1900) S. 302f.

6) Damascius *περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* cap. 125, ed. Ruelle I 322.

7) Fr. Böhl, Mummu = Logos? Orientalist. Literaturzeitung 19, 1916, 265—268.

das „Wort" alles gebildet worden. Sollte also überhaupt etwas Gestalt annehmen aus dem Urstoff, so müßte es durch das Wort sein. In demselben Schöpfungsepos läßt Marduk durch sein Wort ein Kleid vergehen und wieder erstehen (IV, 19 ff.). Es würde bei dieser Deutung, die auch von Langdon akzeptiert worden ist [1]), leicht zu verstehen sein, warum Ea, Marduk und Nabu als mummu bezeichnet werden, aber auch, weshalb Tiamat, das dumpftosende Urmeer, den Beinamen mummu trägt. Jedoch ist die Ableitung des Wortes mummu von amû höchst unsicher. In jedem Falle haben wir indes in Mummu eine Personifikation zu sehen. Mummu schwebt in der Mitte zwischen selbständiger Person und Begriff.

III. Die Literatur der Ägypter.

1. Leblose Gegenstände und Krankheiten.

Auch in der Phantasie des Ägypters gewannen tote Gegenstände leicht Leben. Er stellte sich vor, wie die einzelnen Teile des Eingangs zur Unterwelt plötzlich den Versuch machen, den Toten, welcher durch ihn hindurchschreitet, an seinem Vorhaben zu hindern, und dieser muß die Balken, die Pfosten, die Schwelle, die Riegel, das Schloß, die Türflügel mit dem richtigen Namen anreden, damit sie ihm Durchlaß gewähren [2]). In den Zaubertexten denkt man sich die Krankheiten als böse Geister, deren Macht durch Beschwörungen gebrochen werden muß. Der Dämon, welcher als Fieber, Geschwür, Eiter den Menschen befällt, wird mit wirksamen Worten aufgefordert, zu weichen. Man stellt sich ihn vor als ein furchtbares Wesen, mit einem Messer in der Hand, als ein böses Weib, das aus der Fremde kommt, um den Menschen zu peinigen [3]).

2. Göttliche Hypostasen.

Die Götter sind bei den Ägyptern ebenfalls zu einem großen Teile — und zwar handelt es sich hier gerade um die wichtigsten — Personifikationen von Naturgewalten. Die Sonne, welche jeden Tag ihren Weg verfolgt, der Mond, der sich regelmäßig verändert, die Erde, der Luftraum, der Nil, welcher dem Lande Frucht-

[1]) St. Langdon, The Babylonian Conception of the Logos, Journal of the Royal Asiatic Society 1918, 433—449.

[2]) Totenbuch c. 125. Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 1915, 279 und vgl. dazu ebd. S. XXIX.

[3]) Beispiele bei Roeder 116—119.

barkeit schenkt, wurden als lebende Wesen angesehen, die Zeugungskraft des Mannes führte man auf das Wirken eines Gottes zurück [1]). Andere Gottheiten beruhen auf freier Erfindung und geben sich als Abstraktionen zu erkennen, wie Mat, die Göttin des Rechts und der Wahrheit, und Sefchet-abui (Seschat), die „Herrin der Bibliothek", die Göttin, welche die Kunst des Schreibens erfunden hat [2]). Die Figuren schwanken indes nicht zwischen bloßer Personifikation, d. i. einem Bilde, und real vorgestellten, handelnd gedachten Wesen, sondern sind wirkliche ausgeprägte Götter, die ihre Tempel, ihre Priesterschaft und ihre Opfer haben.

Neben den Göttern begegnen uns nun in den ägyptischen Urkunden noch Gestalten, welche zwar ebenfalls Götter genannt werden, bei denen es aber doch äußerst zweifelhaft ist, ob man dieselben immer tatsächlich als wirkliche Götter d. i. als lebendige. in der Welt wirksame Wesen, welche Anspruch auf Verehrung haben, betrachtet hat. Es scheint vielmehr, daß diese auf der Stufe der Personifikation oder der Hypostase stehen geblieben sind und sich nicht bis zur vollen Persönlichkeit entwickelt haben. So ließ der König Thutmosis III. das siegreiche Theben als Göttin mit Pfeil und Bogen abbilden und diese Statue (wohl in Karnak) aufrichten [3]). Überhaupt personifizierte man gern Gaue und Dörfer, dieselben als Götter und Göttinnen darstellend [4]), oder ganze Landesteile, wie man denn einen Gott „Oberägypten" und einen Gott „Unterägypten" abbildete [5]), oder auch Himmelsrichtungen, wie eine Göttin „Westen" beweist [6]). Ebenso kannte man Personifikationen der Natur und ihrer Gaben, obwohl diese „Gottheiten" als solche schwerlich praktische Bedeutung erlangt haben d. h. verehrt worden sind. So zeigt z. B. das Grabdenkmal des Königs Sahure hinter dem Gott „Oberägypten" folgende Figuren: eine Göttin „Samen", einen Gott „Nahrung", eine Göttin „Spende", einen Gott „Speise", darauf die Göttin „Westen", und als entsprechende Gegenstücke hinter dem Gott „Unterägypten" eine Göttin

---

1) Roeder II f.

2) Ad. Erman, Die ägyptische Religion² 1909, 26. Roeder III.

3) Urkunden des ägyptischen Altertums, herausgeg. von G. Steindorff, Abt. IV. Bd. 1: Urkunden der 18. Dynastie von Kurt Seth 1914, 190.

4) Ludw. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Sahure. Bd. II: Die Wandbilder (26. wissensch. Veröffentlichung der deutschen Orient-Gesellschaft) 1913, 104 ff. 5) Ebd. 108 f. 6) Ebd. 109.

„Knospung", einen Gott „Meer", eine Göttin „Opfergabe", einen Gott „Korn", „Getreide", darauf die Göttin „Freude" [1]). In dem Vertrage, den Ramses II. mit den Hethitern schloß (1272 v. Chr.), treten neben den Göttern Re und Setech und den Gottheiten verschiedener Städte als Zeugen auf Gebirge und Flüsse des Chattilandes wie Ägyptens, der Himmel, der Erdboden, das Meer, Winde und Wolken [2]).

Auch geistige Kräfte und Vorgänge gewannen bei den Ägyptern Leben, ohne daß sie zu ausgeprägten Gottheiten sich entwickelt haben dürften. Jedenfalls scheinen von diesen Figuren manche zwischen Begriff und Gottheit in der Mitte zu schweben, über ersteren hinausgehend und doch noch nicht ausgestattet mit der Macht einer lebensvollen und selbstständig handelnden Persönlichkeit. Es sei hier erinnert an die eben genannte Göttin „Freude" im Grabe des Königs Sahure, das Gegenstück zur Göttin „Westen" [3]). Vor allem aber wird man zu denken haben an die Götter Hu „Geschmack", in geistigem Sinne etwa „Wahrnehmung", und Sja „Verstand", „Erkennen", welche „eine große Rolle in den mythologischen Darstellungen und Inschriften aller Epochen der ägyptischen Geschichte spielen, wobei Thot, der göttliche Logos, fast durchweg als ihr natürlicher Führer und Begleiter erscheint [4])". Dieselben scheinen Personifikationen göttlicher Eigenschaften zu sein. So wird in einem Hymnus aus dem Neuen Reiche der Sonnengott Re „Herr des Geschmacks" genannt [5]). Auch wenn Hatschepsut, die Gemahlin des Königs Thutmosis III., verkündet: „Mein Herz war der Gott Erkennen" d. h. „ich war weise" [6]), so schimmert deutlich durch, daß der Gott doch nur persönlich vorgestellte Eigenschaft ist. Die Loslösung der Eigenschaften schritt indes schließlich zur völligen Verselbständigung dieser Figuren vor. Im Totenbuch finden wir die Herkunft von Hu und Sja behandelt. Sie sind entstanden aus dem Blute des Re, sind also ungezeugt [7]). Damit aber hatten sie in der Vorstellung der Ägypter bereits

1) Ebd. 108f. vgl. S. 45f. Abb. Bl. 29. 30. Ausschnitt (die Gottheiten des Meeres, Opfers und Getreides) bei Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder II, 69.

2) G. Roeder, Ägypter und Hethiter 1919, 17. 22. 44 (Der Alte Orient XX).

3) Borchardt 109.

4) Heinr. Brugsch; Religion und Mythologie der alten Ägypter 1885. 1888. I, 219.

5) Roeder 6.

6) James Henry Breasted, Ancient Records of Egypt. Chicago 1906—1907. II, § 316.

7) Totenb. c. 17, 30f. Roeder 242f.

Existenz gewonnen, und so wurden sie denn auch abgebildet und genannt unter den zwölf Göttern, in deren Gegenwart das Herz des Toten gewogen wird [1]). Wirkliche Götter sind sie wohl auch in dem sog. Apophisbuche, einem Zaubertext aus der Zeit Alexanders d. Gr. (312 – 311). Hier ruft der Beter nämlich eine ganze Reihe von Göttern an, darunter auch „Geschmack" und „Erkennen" [2]).

Endlich sei an das Horusauge erinnert, welches losgelöst von dem Gotte selbständig zu handeln vermag, „das rechte Auge das Re", welches „zürnt", als es, zurückgebracht, ein anderes an seiner Stelle findet, das wie Feuer gegen die Feinde wütet, vor dem der Mensch niederfallen muß [3]). Ferner wird in dem Mythus vom Sonnenauge nicht nur Re als „Vergelter der Götter" bezeichnet, sondern die „Vergeltung" erscheint auch losgelöst von ihm, hält sich auf unter einem Baume, empfängt Befehle, übt Rache (Kol. III, 5), wird direkt als „Gott" bezeichnet (Kol. XV, 9) und wird zusammen mit dem Schicksalsgott Psais genannt. Sie ist also die personifizierte Nemesis [4]).

IV. Das Avesta.

1. Die sogenannten Amescha Spenta.

Außer Ahura Mazda, dem höchsten Gott, kennen die Gathas, diejenigen Lieder im Avesta, dem Religionsbuch der Perser, welche man allgemein als die ältesten ansieht, noch andere Ahuras, „Götter", welche im Gefolge des Mazda erscheinen (Jasna 28, 5). Ihre Zahl ist nicht bestimmt. Genannt werden Vohu Manah „guter Sinn", gutes Denken" (Plutarch, um 46 bis nach 120 n. Chr., de Is. et Os. 47: *εὔνοια*), Ascha „Wahrheit", „Recht" (Plutarch: *ἀλήθεια*), Xschathra „Herrschergewalt", „Macht", „Herrschgebiet" (Plutarch: *εὐνομία*), Armatay „Frommergebenheit", „rechtes Den-

1) Totenb. c. 125. Roeder 281. 2) 32, 1. Roeder 113.

3) Totenb. 17, 34; 167. Apophisbuch 16, 47; 24, 10; 25, 2; 27, 3. Roeder 242. 104. 105. 108. vgl. Herm. Grapow, Ausgewählte Texte des Totenbuchs (Urk. des ägypt. Altertums Abt. V. Heft 1. 1915, S. 15. Anm. 3.

4) Wilh. Spiegelberg, Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge 1917. S. 10. Glossar N 912 S. 296. — In den Mythus von der Himmelskuh oder der Vernichtung des Menschengeschlechts ist unter dem „Auge des Re" die Göttin Hathor zu verstehen (Text bei Roeder 142ff. Greßmann, Texte und Bilder I, 182ff).

ken" (σοφία), Harvatat „Ganzheit", „Wohlfahrt" (πλοῦτος), letzterer immer zusammen genannt mit Amertatat, „Unsterblichkeit" (τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός). Die bisher aufgezählten Ahuras wurden später zusammengefaßt zu einer Klasse, die Amescha Spenta, welche als die höchsten Ahuras den Mazda umgeben, gleich einem himmlichen Hofstaat. Ihre Funktionen sind die Entwicklung, Leitung und Beaufsichtigung der Geschöpfe Mazdas, nicht aber die Erschaffung der irdischen Dinge. Die Meinung, daß sie auch letztere Aufgabe haben, beruht auf einem Irrtum, der Verwechslung des Wortes „Schöpfer" mit „Schenker", welche Bedeutungen der Ausdruck dâtar zugleich besitzt [1]). Neben den genannten Ahuras begegnen uns in den Gathas noch andere Gottheiten: Sraoscha „Gehorsam", Ada „Heimzahlung", wahrscheinlich identisch mit Aschay „Arbeit", „Los, Verdienst, Lohn". Wohl nur ein anderer Name für Armatay ist Tuschnamatay „schweigendes d. i. schweigend-fügsames Denken" (43, 15) [2]).

Wie leicht zu sehen, sind diese „Götter" Hypostasen abstrakter Begriffe, wie Amertatat „Unsterblichkeit", oder ethischer Eigenschaften des Mazda, wie Vohu Manah „guter Sinn, oder Xschathra „Herrschgewalt". Bald erscheinen dieselbe als wirkliche Personen, bald aber auch nur als Eigenschaften oder Begriffe. So wird Mazda Vater des Vohu Manah genannt (31, 8), der mit ihm in demselben Hause wohnt (44, 9). Gelegentlich treffen wir die Reihenfolge Vohu Manah, Mazda und Ascha (30, 10). Mazda ist Schöpfer des Vohu Manah (44, 4). Vohu Manah bereitet den Zarathustra auf die Erscheinung des Mazda vor (43, 7 ff.). Danach ist also Vohu Manah als von Gott getrennte und selbständig handelnde Person gedacht. Aber anderseits wird derselbe wieder genannt „Dein (Mazdas) Manah („Sinn") (46, 7), und der Ausdruck wird auch von der Eigenschaft des Menschen gebraucht. Wenn es z. B. heißt: „Die ihr euch den Lohnanteil des guten Sinnes sichern wollt" (48, 7), oder wenn von „Segnungen des guten Sinnes" die Rede ist (43, 2), oder wenn Mazda angefleht wird, Lehrer des Sinnes zu sein (31, 17), so

1) C. de Harlez, Avesta² 1881, S. XCI.

2) Übersetzung der Namen bei Chr. Bartholomae, Die Gathas des Avesta 1905 Anhang S. 121 ff.

kann dies doch nur von der Gerechtigkeit des Menschen verstanden werden, welche Anspruch auf Lohn hat. Vielleicht ist in diesem Sinne auch die Wendung „Schöpfer des Vohu Manah" (44, 4) zu verstehen.

Ferner sei als Beispiel dafür, daß jene Ausdrücke sowohl Götter als auch Begriffe bezeichnen können, folgendes angeführt: Wenn es heißt, daß „von den beiden Urgeistern der zur Drug haltende das Tun des Bösesten sich auserwählt, das Ascha aber der heiligste Geist" (30, 5), so steht offenbar Ascha im Gegensatz zu den bösen Handlungen, bedeutet also das, was recht und wahr ist. Die Gegenüberstellung der Anhänger des Ascha und der Drug (31, 17) läßt erkennen, daß man Ascha als Reich der Wahrheit und Ordnung aufzufassen hat. Ebenso deutlich ist die Wendung: „Auf den soll man hören, der das Ascha begriffen hat" (31, 19), oder „Belehre die Daenas (die seelischen und religiösen Eigenschaften des Menschen) über das Ascha" (33, 13). Dagegen ist Ascha als Person, als Gottheit gedacht in all den Stellen, in denen er angerufen wird (z. B. 28, 1) oder wo er Lohn verleiht (28, 6) oder als Freund des Mazda bezeichnet wird (32, 2) und als Lehrer des Menschen erscheint (31, 6). Wenn Mazda als „Schöpfer des Ascha" bezeichnet wird (31, 7. 8), so kann es zweifelhaft sein, ob der abstrakte Begriff des Wahren bzw. das Reich der Wahrheit gemeint ist oder aber die Gottheit. Da an dieser Stelle Mazda zugleich Vater des Vohu Manah genannt wird, so dürfte der Dichter an die Gottheit gedacht haben. Indes ersehen wir hieraus, daß die feste Grenze zwischen Begriff und Person fehlt[1]). Ascha ist bald Idee, bald wirkende Gottheit, deren sich Mazda bedient, um seine Ziele in der Welt zu erreichen.

„Heimzahlung" bedeutet Lohn für den Guten, Strafe für den Bösen zu Beginn des zweiten Lebens (33, 11. 12). Ada „Heimzahlung" ist aber auch eine Gottheit, welche Lohn und Strafe vermittelt. Amertatat und Harvatat sind Abstrakta, da sie als Lohn des Gerechten beim Richterspruch erhofft werden (51, 7; 34, 1). Gottheiten sind sie, da man sie anruft (33, 8). Die Amescha Spenta waren eben „anfangs nur allegorische Personifikationen moralischer Begriffe. Die Namen der vier letzten sind in den Gathas noch abstrakte Bezeichnungen" [2]).

---

1) Bartholomae S. VII. 2) de Harlez S. XC.

In diesem Zusammenhang ist auch der Figur der Armatay zu gedenken, von welcher manche Gelehrte annehmen, daß sie das Vorbild der alttestamentlichen Weisheitshypostase sei[1]). Armatay „rechtes Denken", „Frommergebenheit" bedeutet nun als Eigenschaft die bereitwillige Unterwerfung unter den göttlichen Willen. So fragt Zarathustra: „Die Religion — werden sie sie mit den Worten und dem Tun der Frommergebenheit richtig beobachten? Wird sich die Frommergebenheit zu denen hin ausbreiten, denen man deine Religion verkündet?" (44, 10. 11). Der Gegensatz dazu ist der Trotz, welcher sich gegen den göttlichen Willen auflehnt (33, 4). Außerdem aber bezeichnet der Ausdruck, wie Vohu Manah, Amertatat usw., einen göttlichen Geist, und zwar eine weibliche Gottheit. Nach dem Bundahisch, einem in Pehlevi, der Sprache Irans in der Zeit der Sasaniden (3.–7. Jahrhundert n. Chr., die aber noch später, bis ins 18. Jahrhundert, die Gelehrtensprache der Theologen blieb), abgefaßten mythologisch-theologischen Werke, sitzt dieselbe im Himmel Mazda zunächst zur Linken, während Vohu Manah an erster Stelle zur Rechten Mazdas thront[2]).

Schon in den Gathas spielt Armatay eine wichtige Rolle. Die „guttätige Armatay" ist Mazdas Tochter (45, 4). Er hat sie geschaffen (44, 7; 47, 3). Wenn Zarathustra vor Mazda erscheint, ist er von Armatay (und Ascha) begleitet (43, 10). Als Mittlerin lehrt sie den Propheten verkünden, daß man jeden Verkehr mit den Bösen aufgeben muß (43, 15), und sie verkündet auch die von den göttlichen Geistern gefällten Richtersprüche (43, 6). Durch sie schenkt Mazda Rüstigkeit (33, 12). Darum wendet sich der Gute an sie im Gebet, und sie erhört ihn gern (31, 4). Wer „des guten Sinnes ermangelt" und „dessen Tun übel ist", der „verscheucht die heilige Armatay" (34, 9). Glücklich dagegen, wer der Armatay willig Folge leistet. Sie „verleiht den Leibern Dauer und Stetigkeit" (30, 7). Sie ist es, welche „das nie sich mindernde Reich mehrt" und „erhöht" (28, 3; 34, 11), da sie die Menschen zur Erkenntnis der Gottheit führt.

---

1) W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter² 1906, 591 f. Bousset gibt aber zu, daß die Spekulation über Hypostasen sich im Judentum früh nachweisen lasse (394 1).

2) A. V. Williams Jackson, Die iranische Religion, bei W. Geiger und E. Kuhn, Grundriß der iranischen Philologie II, 1896—1904. S. 635.

Die Pehleviübersetzung faßt den Namen Armatay in der Bedeutung „vollkommene Weisheit“ auf[1]), und ebenso gibt Plutarch denselben mit „Weisheit“ wieder. Wie wir aber gesehen haben, wird bei der Schilderung der Göttin diese Eigenschaft in den Gathas nicht hervorgehoben. Schon aus diesem Grunde ist eine Beeinflussung der alttestamentlichen Weisheitslehrer durch die Figur der Armatay mehr als fraglich. Überdies ist noch auf eine andere Seite ihres Wesens und ihrer Tätigkeit hinzuweisen. An einer Stelle heißt es: „Du (Mazda) bist der heilige Vater dieses Geistes, der für uns das glückbringende Rind geschaffen hat, aber zu dessen Weide die Armatay“ (47, 3). Wenn nun Armatay dem Rinde die Weide gibt, so ist sie Göttin der Erde, welche ja dem Rinde Nahrung bietet. Zarathustra fleht darum zu Armatay: „Du, o beste, (schaffe) für das Rind die Landwirtschaft; laß es feist werden zu unserer Nahrung“ (48, 5).

Wir gehen darum wohl nicht irre, wenn wir annehmen, daß die Figur der Göttin altem Polytheismus entstammt. Wegen ihrer wichtigen Funktionen wurde sie bei der religiösen Reform, welche mit dem Namen Zarathustra verknüpft wird, nicht gänzlich unterdrückt, sondern Mazda untergeordnet als seine Tochter und damals gewiß auch mit neuen Eigenschaften ausgestattet. Sie verlor von ihrer Persönlichkeit, indem sie zu einer Art Mittelwesen, bald Begriff, bald Gottheit, herabsank, büßte aber ihren ursprünglichen Charakter nicht vollständig ein in Anbetracht der Bedeutung, welche das System der neuen Lehre der Landwirtschaft zuwies.

2. Hypostasierung des Bösen.

Die Religion des Avesta ist dualistisch. Dem guten Geist Ahura Mazda steht der böse Geist Angra Mainyu (Ahriman) gegenüber. Dessen Persönlichkeit ist scharf ausgeprägt. Aber außer ihm kennen die Gathas noch andere böse Geister, und bei diesen ist es noch mehr oder weniger deutlich, daß sie Personifikationen von schlimmen Eigenschaften und Lastern sind, ähnlich also wie die Amescha Spenta als Personifikationen göttlicher Eigenschaften gelten müssen mit der Einschränkung, daß sich unter diesen Hypostasen alte Naturgottheiten verbergen. Wenn

[1]) Jackson 638.

der Prophet ruft: „Ihr seid dem bösen Sinn (Aka Manah) entsprossen, ihr Daeva alle, und der Lüge und der Hoffart" (32, 3), so ist unter Aka Manah offenbar Angra Mainyu zu verstehen. In der späteren Literatur aber erscheint Aka Manah als ein dem Angra Mainyu untergeordneter Geist; sein Widerpart ist Vohu Manah [1]. „Lüge" und „Hoffart" sind Hypostasen, nicht bloße Eigenschaften, sondern Figuren, welche auf dem Wege sind, aus Eigenschaften zu realen Wesen zu werden, die Geister der Lüge und der Hoffart. Die gleiche Vorstellung begegnet uns in dem Satz: „Da ich durch mein Gebet von dir, Mazda, den Ungehorsam und den bösen Sinn (Aka Manah) fern halten will" (33, 4). Der „böse Sinn" ist Ahriman, ihm zur Seite steht der „Ungehorsam", ursprünglich seine Eigenschaft, hier Hypostase. Ein anderer böser Geist ist Aeschma, Personifikation der Raserei, der Wut und der Verheerung. Die Drug spielt in den Gathas eine wichtige Rolle. In den Achämenideninschriften bedeutet Drauga lediglich die Lüge, die Unwahrheit, welche die Menschen täuscht. In den Gathas aber ist unter Drug das Böse schlechtweg zu verstehen, so daß der Ausdruck also einen größeren Umfang hat. Sodann aber ist das „Böse" zur Hypostase ausgestaltet worden. Drug wird als weiblicher Geist vorgestellt. Ascha und Drug sind Feinde, die sich bekämpfen (30, 8; 48, 1). Die „Gebote der Drug" werden von den bösen Menschen befolgt (31, 1). Sie hat ein Haus, in welches die Bösen am Ende der Dinge gebracht werden (51, 17).

3. Spätere Figuren.

Eine weit wichtigere Rolle als in den Gathas spielten die Dämonen im jüngeren Avesta und in der Pehleviliteratur. Eine große Anzahl wird mit Namen aufgezählt. Aus denselben oder auch aus gelegentlichen Bemerkungen geht hervor, daß die Dämonen Personifikationen von Sünden und Lastern sind. Es gibt z. B. einen Dämon der Mißregierung, Anarchie und Trunkenheit, eine Verkörperung der Unzufriedenheit, einen Dämon der Böswilligkeit, der Eifersucht und des Neides, einen Dämon des langen

---

[1] Jackson, Die iranische Religion, S. 656.

Schlafes und der Trägheit, einen Geist der Gier und der Habsucht[1]. Ebenso aber begegnen wir in der jüngeren Literatur der Parsen einer Menge von guten Geistern. Dieselben sind entweder Schutzgeister von Sonne, Mond und Sternen, von Himmel und Erde, Luft, Feuer und Wasser, oder sie sind Personifikationen abstrakter Ideen, wie Sieg, Segnung, Wahrheit, Aufrichtigkeit, Friede, Macht und ähnlichen Begriffen, wie Religion und Frömmigkeit[2]. Die Gestalten „Gerechtigkeit" und „Geradheit" entsprechen den babylonischen Personifikationen Kettu und Mescharu[3].

Schluß.

Der israelitische Dichter stellt wie der babylonische und der ägyptische in poetischer Sprache leblose Gegenstände als mit Leben ausgestattet dar. Diese Form aber ist nicht beschränkt auf die orientalischen Völker, sondern findet sich in jeder Literatur. Wenn der Psalmist die Tore Jerusalems anredet (Ps 19), so ist das so wenig auffallend, wie wenn der babylonische Sänger den Toren des Himmels Empfindung zuschreibt. Eine literarische Abhängigkeit hierin zu sehen verbietet schon die Tatsache, daß die Phantasie des Ägypters den Toren der Unterwelt Leben verlieh. Bei der Personifikation der Natur dürfen wir nun nicht vergessen, daß der hebräische Dichter dieselbe nur in der poetischen Sprache als handelnd darstellte, seine eigenen Empfindungen, die er Gott gegenüber hatte, den unbelebten Dingen zuschrieb, während der Babylonier wie der Ägypter und Perser und überhaupt der Polytheist die Vorgänge in der Natur mythologisierte. Wenn der Israelit die Sonne pries, dann verglich er dieselbe nur mit einem Helden; er dachte dieselbe nicht als in Wirklichkeit beseelt und als ein höheres Wesen, dem er Anbetung schulde, wie der Babylonier und der Ägypter. Über dem Himmelskörper vergaß er nicht den Schöpfer, und sein Lob galt nicht der Natur, sondern dem Herrn der Natur. Das semitische Heidentum hat sich Himmels-

---

[1] Jackson 653—662. Friedr. Spiegel, Eranische Altertumskunde II 1873, 119—141.
[2] Jackson 641—644. Spiegel 20—119.
[3] P. Dhorme, Revue biblique N. S. X 1913, 32.

Biblische Zeitfragen

gemeinverständlich erörtert.

Ein Broschürenzyklus

herausgegeben von

Dr. P. Heinisch,
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
z. Z. Breslau.

Dr. Ignaz Rohr,
o. ö. Prof. d. neutestamentl. Exegese
in Tübingen.

Neunte Folge.

Münster in Westfalen 1921.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Inhaltsangabe.

körper, Wälder, Bäume, Quellen als beseelt, als den Sitz von Gottheiten gedacht. Diese animistische Anschauung ist von der alttestamentlichen Religion mit ihrem Gottesbegriff bekämpft und überwunden worden. Die Mythologie erblickte in Naturvorgängen, in der Bewegung der Himmelskörper, im Gewitter usw. das Wirken höherer Wesen. Der Israelit war sich bewußt, daß auf Jahve allein als den Herrn der Natur alles zurückzuführen ist, was in der Welt vor sich geht. Darum konnte er auch in poetischer Darstellung mythologische Elemente übernehmen, ohne sich die demselben zugrundeliegenden Vorstellungen zu eigen zu machen [1]).

Dichterisches Denken mußte leicht dazu führen, daß, wie man abstrakte Begriffe personifizierte, so besonders auch Eigenschaften der Gottheit als selbständig gefeiert wurden. Doch welcher Unterschied zeigt sich da zwischen der Bibel und den religiösen Anschauungen der Babylonier wie der Ägypter und der Perser. Der Israelit preist nicht nur Gott als gerecht, treu und barmherzig, sondern er personifiziert auch seine Eigenschaften, die für den Menschen die wichtigsten sind, seine Gerechtigkeit, welche von dem Menschen ein sittliches Leben fordert und den Sünder straft, wie sie den Tugendhaften belohnt, seine Treue, welche der den Vätern gegebenen Verheißungen gedenkt, die Gnade, welche des Bedrückten und Elenden sich annimmt. Er weist darauf hin, daß diese Eigenschaften Gottes über den Menschen wachen, ihn schützen und zu seinem Ziele führen. Aber diese Eigenschaften werden nicht zu realen Personen ausgebildet. Wenn der Dichter Gottes Gerechtigkeit und Güte besingt, so vergessen wir nie, daß es sich hier nicht um Personen handelt, sondern nur um ein dichterisches Bild, daß neben dem einen Gott keine Untergötter Platz haben. Jede Eigenschaft Gottes hätte an sich zur Person ausgestaltet werden können. In Wirklichkeit ist allein die Weisheit hypostasiert worden, und auch da wird niemals die enge Beziehung außer acht gelassen, in welcher dieselbe zu Gott steht. Die Weisheit handelt mit Gott zusammen, und der Israelit betet zu Jahve, nicht zu seiner Weisheit. Völlige Klarheit darüber, daß die Weisheit Gottes Person ist, erhalten wir erst im Neuen Testament, indem Paulus und Johannes die Verbindung der alttestamentlichen Weisheit

1) Über die Naturbeseelung und die Mythologie vgl. bes. J. Köberle, Natur und Geist 117—149.

mit Christus vollzogen. Der Geist Gottes ist erst im Buche der Weisheit zur Hypostase ausgestaltet worden und steht auch da in engster Verbindung mit Gott. Der Jahveengel aber, dessen Persönlichkeit weit schärfer hervortritt als die der Weisheit und des Geistes – ist er doch gesandt und ist von Gott als dem, welcher ihn sendet, unterschieden und empfängt er Opfer –, erscheint auf der anderen Seite als mit Jahve identifiziert, mit ihm so innig vereinigt, daß die Einheit der göttlichen Wesenheit gewahrt ist. Trotz dieser Hypostasen bleibt also der Monotheismus im Alten Testament bestehen. Freilich liegt ein Schleier über diesen Figuren. Spätere Offenbarung sollte denselben lüften und das Geheimnis unserem Erkennen näher bringen, soweit man bei einem Geheimnis, welches menschliche Vernunft übersteigt, von einem Erkennen reden kann.

In den anderen Religionen dagegen sind aus den Eigenschaften der Gottheit Hypostasen und aus diesen völlig selbständige Personen herausgewachsen. Die Gerechtigkeit der Gottheit hatte in Schamasch ihren Vertreter gefunden, die Weisheit war sogar zu drei Hauptgöttern entwickelt worden: Ea, Marduk und Nabu. Jedoch zeigen diese „großen Götter" nicht nur die eine Eigenschaft und üben nicht nur die eine Funktion aus, sondern Schamasch wird ebenso als weise gepriesen, wie Marduk als gerecht. Sie sind eben wirkliche Personen. Von diesen Göttern aber wurden wieder Eigenschaften abgespaltet und zu Personen entwickelt, die oft nicht ganz greifbar sind, die aber nicht lediglich poetische Figuren vorstellen, die etwa nur in der Phantasie des Dichters Wirklichkeit besessen hätten. Ebenso werden andere Begriffe hypostasiert, so daß der Götterhimmel der Babylonier und der Ägypter und zuletzt auch der der Perser zu einer Unzahl von Einzelgöttern gelangt. Bezeichnend ist dabei eben, daß der Polytheismus nicht bei der poetischen Personifikation göttlicher Eigenschaften stehen bleibt wie der israelitische Dichter, sondern stets zur Hypostasierung fortschreitet und die Hypostasen gern zu richtigen Göttern, denen Verehrung gezollt werden muß, weiterbildet. In anderen polytheistischen Religionen haben wir ähnliche Erscheinungen.

Vorgänge, wie Krankheiten, konnten auch im Polytheismus nicht zu Göttern entwickelt werden, weil man sie als schädlich

empfand. Darum wurden sie wenigstens zu Dämonen gemacht, also auch zu realen Wesen, welche man durch abergläubische Handlungen und durch Beschwörungen zu vertreiben vermochte. So sehr nun auch der Israelit zu Geister- und Gespensterglauben geneigt war, so hat das Alte Testament d. h. die legitime Religion Israels das Böse doch nur dichterisch personifiziert, übrigens bezeichnenderweise nur das sittlich Böse, die Sünde. Der Satan aber ist wirklich ein Geist, jedoch Gott unterworfen, so daß ein Dualismus in dem Sinne etwa des Dualismus der persischen Religion nicht entstanden ist.

Eine rein dichterische Personifikation gibt es also in Babylonien wie in Ägypten und schließlich auch im Avesta nur bei leblosen Gegenständen.

* * *

In diesem Zusammenhange dürfte ein Blick auf die religiösen Vorstellungen der Griechen und Römer nicht ohne Interesse sein[1]. Nach der Schilderung des Homer tragen zum neu aufflammenden Kampf zwischen den Griechen und den Troern bei Deimos (Schrecken) und Phobos (Flucht) und Eris (Zwietracht), die unersättliche, des männermordenden Ares Schwester und Gefährtin, die anfangs nur wenig das Haupt aufrichtet, dann aber mit dem Kopfe den Himmel berührt, während sie mit den Füßen auf der Erde steht (Il. IV, 439 f.). Von diesen wird nur Eris öfter behandelt. Zunächst ist sie dichterische Personifikation, doch ist der Polytheismus bei dem dichterischen Bild nicht stehen geblieben, sondern die „Zwietracht" wurde als Person gedacht, nicht nur als Person geschildert. Reich an solchen Abstraktionen ist die Theogonie des Hesiod. Er nennt als Personen Abgrund, Unterwelt, Nacht, Luftmeer, Tag (116 ff.). Die späteren Mythographen haben diese Figuren noch vermehrt. Besonders wurde der Eingang der Unterwelt, ein Gegenstand des Grauens, von solchen Gestalten umlagert gedacht. Vergil zählt auf: Trauer, Sorgen, die bleichen Krankheiten, das Alter, die Furcht, den Hunger, den Mangel, den Tod, die Mühe, den Schlaf, die Freuden, den Krieg, die Zwietracht (Än. VI, 274 ff.).

[1]) Zum folgenden vgl. Herm. Usener, Götternamen 1896, bes. das Kapitel: Abstrakte Gottesbegriffe S. 364 ff. L. Deubner, Personifikationen abstrakter Begriffe, in W. H. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie III, 2 (1902—1909) 2068—2169 (hier zahlreiche Belege).

„In dem Maße, als der Glaube an die Götter der klassischen Zeit seine Kraft verlor, wurden auch die Göttervorstellungen, wie Dichtung und Kunst sie gestaltet hatten, frei und verfügbar als bequeme Mittel dichterischer Darstellungen" [1]). Aber auch in der älteren Zeit wurden viele Götter verehrt, welche ursprünglich Personifikationen abstrakter Begriffe vorstellen. Die „Reue", Metameleia hatte zu Argos eine Kultstätte. Das Paar „Flucht und Schrecken" schirrt in der Ilias dem Ares die Rosse an den Wagen (Il. XV, 119); in der Theogonie des Hesiod sind sie Söhne des Ares und der Aphrodite (934). Wenn nun dem Phobos, dem „Fluchterreger", vor der Schlacht Opfer dargebracht wurden — Scipio opferte ihm vor seinem Angriff auf das Lager des Hasdrubal, Alexander d. Gr. schlachtete ihm in der Nacht vor dem Entscheidungskampfe von Arbela Opfertiere —, so muß man ihn doch als wirklich existierenden Gott gedacht haben, nicht lediglich als ein Produkt dichterischer Phantasie. Tatsächlich steht auf einer alten Inschrift, welche Gottheiten aufzählt, Phobos unmittelbar nach Zeus, wie er denn auch ein Heiligtum in Sparta besaß.

Ähnlich ist es mit der Figur des Todes. Wenn Horaz singt: „Der bleiche Tod klopft an mit gleichem Fuß an die Hütten der Armen, wie an die Paläste der Könige" (Od. I, 4, 13), so ist das ein dichterisches Bild. Auffallend aber ist es, daß nach Vergil dem „Tode" bei der Leichenfeier Opfer dargebracht worden sind (Än. XI, 197). Spricht das nicht dafür, daß man ihm Persönlichkeit zugeschrieben hat? Tatsächlich besaß er in Sparta einen Tempel. Ferner wissen wir von einem Kultus der Tugend. Die Beredsamkeit ist an mehr als einem Orte als Göttin verehrt worden, sie wurde allerdings auch der Aphrodite und der Artemis untergeordnet. Ebenso ist Tyche, die Schicksalsgöttin, eine Art Übergang von Begriff zur Gottheit. Sie besaß eine ganze Reihe Heiligtümer und erhielt nach einer Inschrift als Opfergabe ein männliches Ferkel und ein Brot. Ihren unbestimmt schillernden Charakter aber hat sie doch bewahrt und ist darum nicht zu einer fest umrissenen Person geworden.

„Wir müssen uns also — das ergibt sich als Schlußfolgerung — in die Tatsache finden, daß die erregbare religiöse Stimmung des Altertums abstrakte Begriffe ohne weiteres zu göttlichem Rang

[1]) Usener 366.

zu erheben vermochte" [1]). Aber etwas anderes geht noch aus den bisher dargelegten Tatsachen hervor: Im Altertum hat man den Begriff der Person überhaupt nicht so scharf erfaßt, wie unser Denken das fordert.

Die hypostasierten Abstraktionen waren auch in der griechischen und römischen Religion ursprünglich zumeist Beinamen eines bereits existierenden Gottes [2]). Von besonderer Beweiskraft sind solche Abstrakta, die als Beinamen von großen Göttern vorkommen. Als Beispiele seien genannt Nike, die Siegesgöttin, ursprünglich Athene Nike, die Siegbringende, ferner Fides, die Göttin der Treue, losgelöst von Dius Fidius, dem Gott der Treue und zu einer eigenen Gottheit entwickelt. Libertas, die Freiheit, hat sich aus Jupiter Liber abgespalten, Victoria, die Siegesgöttin, von Jupiter Victor, dem Siegbringenden. Die Göttin Annona ist der personifizierte Erntesegen. Andere derartige Figuren sind Salus, die Göttin des Heiles, und Fortuna, die Göttin des Glücks. In der späteren, zumal der Kaiserzeit hat man, zum Teil durch den Kaiserkult hierzu bewogen, auch glückliche Zustände, welche man dem Herrscher verdankte, wie auch seine verehrungswürdigen Eigenschaften und Vorgänge in seiner Familie zu göttlichem Rang erhoben. Da Augustus der Welt den Frieden gegeben hatte, so wurde eine Göttin „Friede" verehrt, der „Milde" Cäsars (Clementia) wurde 44 v. Chr. ein Tempel errichtet, bei der Niederkunft der Poppäa, der Gemahlin des Nero, wurde 63 n. Chr. der „Fruchtbarkeit" (Fecunditas) ein Heiligtum gestiftet. Doch schon 367 v. Chr. baute der Diktator Camillus der „Eintracht" (Concordia) einen Tempel, welchem später andere folgten.

Auf kleinasiatischen Münzen der Kaiserzeit treten in großer Zahl Personifikationen des Volkes und kommunaler Körperschaften auf [3]). Indes opferten bereits 332—331 die athenischen Feldherrn der „Demokratia", der „Volksherrschaft", und Demos „das Volk" spielte seit dem Lustspieldichter Aristophanes (etwa 450—385 v. Chr.) eine Rolle und genoß göttliche Ehren; in Athen hatte diese Figur ein Heiligtum. Freilich haben alle

1) Usener 369.

2) Vgl. D. Nielsen, Abstrakte Götternamen. Orient. Lit.-Ztg. 18, 1915, 289—291.

3) Vgl. die Göttin „Oberägypten" und „Unterägypten" oben S. 46.

diese Gestalten etwas Unbestimmtes an sich; wirkliches Leben etwa wie Athene oder Juno, Poseidon oder Merkur haben sie nie gewonnen, am wenigsten jedenfalls bei den nüchternen Römern [1]).

* * *

Die Geschichte Israels zeigt auf jedem Blatt, wie sehr das Volk zum Götzendienst geneigt war selbst bis in die nachexilische Zeit hinein. Es verehrte die Götter der Ägypter und der Moabiter wie die kanaanäischen Baale, es machte Anleihen in dem Götterhimmel der Phönizier, der Assyrer und der Babylonier. Interessant ist es, daß die Israeliten dabei, wie der Prophet ihnen vorwirft, auch dem Gad und dem Meni Opfer darbrachten (Is 65, 11) d. h. dem „Glück" und dem „Verhängnis", aramäischen bzw. arabischen Göttern, und zwar, wie der Name beweist, ausgesprochenen Personifikationen. Auch Gestalten wie die Lilith und die Se'irim beweisen, daß für die Weiterbildung der göttlichen Eigenschaften zu Göttern in Israel ein fruchtbarer Boden vorhanden gewesen wäre. Und doch hat es neben Jahve nicht noch einen Gott der Gerechtigkeit und einen Gott der Treue verehrt, sondern hat nie vergessen, daß Gott einer ist. Das ist gewiß ein strenger Beweis für die innere Kraft des Monotheismus, welcher auch böse Geister dem Herrn unterordnete, aber auch ein vollgültiger Beweis für die stete Leitung, deren das Volk sich seitens Gottes erfreute, welcher es nicht zugab, daß das Volk durch fremde Gedankengänge, die dessen innerer Natur doch so zusagen mußten, sich auf Abwege führen ließ.

Wenn nun Kettu und Mescharu auch an Ps 89, 15 erinnern — nach obigen Bemerkungen wird man eine Abhängigkeit des Psalmisten nicht annehmen wollen, nicht einmal auf literarischem Gebiete. Bezeichnend aber ist hier doch der Unterschied in der Auffassung des israelitischen und des babylonischen Dichters: Letzterer stellt in Kettu und Mescharu nur die göttliche Gerechtigkeit ans Licht, der israelitische Sänger preist nicht allein Jahves Gerechtigkeit, sondern in gleichem Atem auch seine Treue und Barmherzigkeit.

[1]) Vgl. Deubner bei Roscher 2070.

Biblische Zeitfragen.

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. 1,20
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. 1,20
3./4. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 2,—
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 2,—
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. 1,20
8./9. Dr. Paul Karge (Jerusalem), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 2,—
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 1./2. Aufl. 1,20
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. 1,20
12. Dr. Friedr. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. 1,20

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. 1,20
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 1,—
3./4. P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 2,—
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. 1,20
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alten Testament. 2,—
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. 1,—
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. 1,—
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 1,20
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 2,—

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. 1,20
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. 1,—
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 1,20
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 2,—
6./7. Dr. N. Peters (Paderborn), Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte. 2,—
8. Dr. J. Rohr (Straßburg), Griechentum und Christentum. 1,—
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 2,—
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 2,—

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 2,—
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. 1,—
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 2,—
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 2,—
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. 1,—
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 2,—
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 2,—

diese Gestalten etwas Unbestimmtes an sich; wirkliches Leben etwa wie Athene oder Juno, Poseidon oder Merkur haben sie nie gewonnen, am wenigsten jedenfalls bei den nüchternen Römern [1]).

* * *

Die Geschichte Israels zeigt auf jedem Blatt, wie sehr das Volk zum Götzendienst geneigt war selbst bis in die nachexilische Zeit hinein. Es verehrte die Götter der Ägypter und der Moabiter wie die kanaanäischen Baale, es machte Anleihen in dem Götterhimmel der Phönizier, der Assyrer und der Babylonier. Interessant ist es, daß die Israeliten dabei, wie der Prophet ihnen vorwirft, auch dem Gad und dem Meni Opfer darbrachten (Is 65, 11) d. h. dem „Glück" und dem „Verhängnis", aramäischen bzw. arabischen Göttern, und zwar, wie der Name beweist, ausgesprochenen Personifikationen. Auch Gestalten wie die Lilith und die Seʿirim beweisen, daß für die Weiterbildung der göttlichen Eigenschaften zu Göttern in Israel ein fruchtbarer Boden vorhanden gewesen wäre. Und doch hat es neben Jahve nicht noch einen Gott der Gerechtigkeit und einen Gott der Treue verehrt, sondern hat nie vergessen, daß Gott einer ist. Das ist gewiß ein strenger Beweis für die innere Kraft des Monotheismus, welcher auch böse Geister dem Herrn unterordnete, aber auch ein vollgültiger Beweis für die stete Leitung, deren das Volk sich seitens Gottes erfreute, welcher es nicht zugab, daß das Volk durch fremde Gedankengänge, die dessen innerer Natur doch so zusagen mußten, sich auf Abwege führen ließ.

Wenn nun Kettu und Mescharu auch an Ps 89, 15 erinnern — nach obigen Bemerkungen wird man eine Abhängigkeit des Psalmisten nicht annehmen wollen, nicht einmal auf literarischem Gebiete. Bezeichnend aber ist hier doch der Unterschied in der Auffassung des israelitischen und des babylonischen Dichters: Letzterer stellt in Kettu und Mescharu nur die göttliche Gerechtigkeit ans Licht, der israelitische Sänger preist nicht allein Jahves Gerechtigkeit, sondern in gleichem Atem auch seine Treue und Barmherzigkeit.

---

1) Vgl. Deubner bei Roscher 2070.

Biblische Zeitfragen.

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. 1,20
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. 1,20
3./4. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 2,—
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 2,—
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. 1,20
8./9. Dr. Paul Karge (Jerusalem), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 2,—
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 1./2. Aufl. 1,20
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. 1,20
12. Dr. Friedr. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. 1,20

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. 1,20
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 1,—
3./4. P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 2,—
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. 1,20
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alten Testament. 2,—
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. 1,—
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. 1,—
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 1,20
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 2,—

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. 1,20
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. 1,—
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 1,20
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 2,—
6./7. Dr. N. Peters (Paderborn), Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte. 2,—
8. Dr. J. Rohr (Straßburg), Griechentum und Christentum. 1,—
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 2,—
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 2,—

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 2,—
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. 1,—
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 2,—
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 2,—
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. 1,—
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 2,—
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 2,—

Münster i. W.